



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE
PERNAMBUCO CENTRO DE
FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA-
MESTRADO**

**A RELAÇÃO ENTRE MORAL E FELICIDADE NA FILOSOFIA
PRÁTICA KANTIANA**

LUIZ GUILHERME ZENIEVERSON NOGUEIRA

RECIFE 2023

**RELAÇÃO ENTRE MORAL E FELICIDADE NA FILOSOFIA
PRÁTICA KANTIANA**

Projeto de pesquisa para qualificação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como parte do requisito para conclusão da pós-graduação em filosofia da UFPE.

Linha de pesquisa: Ética e Política
Orientador Prof. Thiago André Moura de Aquino

DEDICATÓRIA

AGRADECIMENTOS

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA	2
AGRADECIMENTOS	3
SUMÁRIO	4
RESUMO	5
ABSTRACT	6
INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO 1 - A FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE KANTIANA	15
1.1. CRÍTICA KANTIANA À ÉTICA DA FELICIDADE	15
1.2. A ESTRUTURA DA MORALIDADE E SUA LIGAÇÃO COM A FELICIDADE	23
CAPÍTULO 2 - OS CONSELHOS DE PRUDÊNCIA E A BUSCA DA FELICIDADE	39
2.1. A CONCILIAÇÃO ENTRE RAZÃO PRÁTICA E PRUDÊNCIA	40
2.2. O PAPEL DA PRUDÊNCIA NA FELICIDADE	51
CAPÍTULO 3 - O SUMO BEM E A PASSAGEM A TEOLOGIA MORAL	52
3.1. O SUMO BEM COMO FIM INTEGRAL DOS SERES FINITOS RACIONAIS	53
CONSIDERAÇÕES FINAIS	67
REFERÊNCIAS	54

RESUMO

O Presente trabalho tem como objetivo tratar da relação entre felicidade e moralidade na filosofia prática kantiana. As tensões e convergências destes dois conceitos encontram-se espalhadas pelos textos kantianos: *Crítica da razão prática (CRPr)*, *Fundamentação da metafísica dos costumes (FMC)*, *Metafísica dos costumes (MC)*, *Antropologia do ponto de vista pragmático (A)*, e, inclusive na *Crítica da razão pura (CRP)*. A felicidade sempre ocupou um lugar de oposição à moralidade a partir dos escritos críticos kantianos. No entanto, moralidade e felicidade, apesar de opostos, não são conceitos, em certa medida, inconciliáveis. Nós seres

humanos possuímos a influência da causalidade natural (mecânica) e da causalidade da vontade (racional), por esta razão somos: *seres racionais finitos*. A felicidade estaria vinculada diretamente com a esfera sensível, enquanto a moralidade possui sua vinculação com a dimensão inteligível. O pretoso formalismo kantiano, não se sustenta diante da dimensão finita, evidente em seus textos. O problema da relação entre virtude e felicidade é muito debatido por autores no Brasil que elaboraram pesquisas sobre o tema no início da década passada como Torres (2012), Dejeanne (2011), Hamm (2011), dentre outros. Sendo assim, ao longo do trabalho iremos explorar dois caminhos possíveis para tratar a conciliação entre felicidade e moralidade. O primeiro ponto centra-se na *prudência* como habilidade de promoção da felicidade, enquanto leis pragmáticas, em concomitância com a lei moral. O segundo baseia-se no conceito de *sumo bem*, tese defendida pelo próprio Kant, que visa a ligação necessária entre felicidade e moralidade como fim último dos seres racionais finitos, i.e., presume-se a felicidade enquanto porvindoura, galgando-se nos postulados da razão pura prática, pois a moralidade tornar-me-ia digno de ser feliz. Haja visto, moralidade e felicidade são conceitos indissociáveis e imprescindíveis para a realização plena das ações humanas.

Palavras-chave: Sumo bem, Felicidade, Moralidade, Prudência, Seres racionais finitos.

ABSTRACT

The present work aims to deal with the relationship between happiness and morality in Kant's practical philosophy. The tensions and convergences of these two concepts are found scattered throughout Kantian texts: Critique of Practical Reason (CRPr), Grounding of the Metaphysics of Morals (FMC), Metaphysics of Morals (MC), Anthropology from the Pragmatic Point of View (A), and , including in the Critique of Pure Reason (CRP). Happiness has always occupied a place of opposition to morality from the Kantian critical writings. However, morality and happiness, despite being opposites, are not, to a certain extent, irreconcilable concepts. We human beings possess the influence of natural causality (mechanical) and the causality of the will (rational), for this reason we are: finite rational beings. Happiness would be directly linked with the sensitive sphere, while morality has its link with the intelligible dimension. The alleged Kantian formalism does not hold up against the finite dimension, evident in his texts. The problem of the relationship between virtue and happiness is much debated by authors in Brazil who carried out research on the subject at the beginning of the last decade, such as Torres (2012), Dejeanne (2011), Hamm (2011), among others. Therefore, throughout the work we will explore two possible ways to deal with the reconciliation between happiness and morality. The first point focuses on prudence as an ability to promote happiness, as pragmatic laws, in conjunction with the moral law. The second is based on the concept of the highest good, thesis defended by Kant himself, which aims at the necessary connection between happiness and morality as the ultimate end of finite rational beings, i.e., happiness is presumed as a future, rising in the postulates of pure practical reason, for morality would make me worthy of being happy. As you can see, morality and happiness are inseparable and essential concepts for the full realization of human actions.

Keywords: Supreme good, Happiness, Morality, Prudence, Finite rational beings.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa expor de maneira direta e sucinta a questão em torno da relação ente moralidade e felicidade na filosofia prática kantiana. Apesar deste tema já ter sido muito discutido por diversos comentadores da filosofia prática kantiana, algumas questões ainda se fazem presente a respeito deste problema, sendo assim um exame detalhado a respeito da relação ainda possui sua importância.

Pretendo ater-me ao modo da apresentação da felicidade nas mais variadas formas ao longo das obras práticas kantianas, buscando compreender a relação presente entre este conceito e o conceito de moralidade e os modos de desenvolvimento da conciliação entre eles. O ponto fundamental da pesquisa centra-se na busca pelos desdobramentos da relação do conceito de felicidade com a estrutura da moralidade verificando quais pontos ao longo das obras práticas afirmam a ligação necessária entre os mesmos e sua importância para a filosofia prática kantiana. Sendo assim, necessário ambientar o leitor neste trabalho, explicou que o caminho escolhido para a exposição do problema, sendo possível compreender melhor as hipóteses a serem apresentadas que destoam ou coadunam com a hipótese central deste trabalho. Inicialmente devemos esmiuçar duas linhas de interpretação a respeito da solução do problema: a tese da felicidade moral de Paul Guyer e a tese da bem-aventurança de Zeljko Loparic. Bem sabemos que Kant define que há uma ligação necessária entre a moralidade e a felicidade, no entanto nos resta saber como essa ligação se dá, pois ela pode ser prática, meramente ideal ou estar no campo da possibilidade de realização.

Compreender o debate presente em dois autores é imprescindível para tratarmos deste torno problema. Embora existam diversas linhas de interpretação e diversos caminhos para explorarmos, alguma luz ainda deve ser lançada sobre certos pontos pouco comentados da questão. Não cabe ao presente trabalho esgotar o problema, mas sim confrontar posições visando elaborar uma síntese possível entre algumas dessas posições dentre elas a posição de Loparic sobre a bem-aventurança, que pretendo fiar-me, e as considerações de Paul Guyer.

A apresentação dessas posições diante da antropologia kantiana trará um ponto pouco explorado, mas que já foi apresentado por Luiz Gustavo Muniz em sua investigação sobre a prudência na filosofia prática kantiana. Dentre outros comentadores que servirão de estofo para embasar a minha hipótese de resolução para o problema, como Paulo César Nadori e suas conclusões a respeito do sumo bem. Para tal, devemos agora na introdução, entender um pouco sobre as duas teses centrais que norteiam este trabalho.

A tese defendida pelo filósofo norte-americano Paul Guyer é a de que a relação entre a moralidade e felicidade se dá através da liberdade. Segundo ele, os agentes morais não poderiam ter, a princípio, como finalidade ou móbil das suas ações a felicidade que reside em uma estrutura sensível e particular. Contudo, a felicidade que está em relação direta com a moralidade não seria um bem natural ou um produto de um comportamento natural, mas um fruto das ações morais e uma extensão das mesmas. Em suas palavras:

“A felicidade universal ou sistema de felicidade não é um bem simplesmente natural, ou um produto de um comportamento simplesmente natural, mas alguma coisa que mesmo sob as melhores circunstâncias seria produzida somente por ações virtuosas, o prazer da nossa própria parte da felicidade universal.” (Guyer, 2000, p.340)

O conceito de felicidade universal é bastante interessante para pensar este problema, pois a felicidade adquire um significado distinto ao de inclinação sensível. A busca da felicidade, por meio da tentativa de praticar máximas morais, torna a relação objetiva, moralmente válida e harmônica.

A aparente distância entre o mundo sensível e inteligível presente em nós sujeitos finitos racionais some diante deste horizonte. Muito embora, devemos ter em mente que a conciliação não acarreta um apagamento da distinção entre as máximas movidas por princípios sensíveis, i. e condicionados, e princípios a priori, i. e incondicionados. Se há claramente para Guyer, um fator condicionante fundamental para o surgimento da felicidade moral, a felicidade deve estar condicionada a lei moral. Outro ponto importante que devemos levar em conta é que os princípios sensíveis alinhados aos princípios morais não se tornam morais, mas apenas deixam de ser imorais.

A sutileza de ligação entre os princípios particulares e os princípios universais que condicionam as ações do agente moral estariam, para Guyer, sendo assim, na formulação do terceiro imperativo categórico, ou seja, no reino dos fins. O autor escreve: “O respeito universal para o ser racional ou a humanidade em todos os seres humanos como fins neles mesmos, que os seres humanos devem ser vistos, acima de tudo o mais, como seres capazes de livre e racionalmente estabelecer os seus próprios fins.” (Guyer, 2000, p.340)

Os seres racionais finitos ao buscarem agir conforme a lei moral precisam necessariamente seguir o teste de máximas das três formulações do imperativo categórico que determinam as ações enquanto morais, portanto, também estão buscando estabelecer o reino dos fins entre os seres humanos. A busca por essa satisfação do reino dos fins geraria uma conexão sistemática entre fins, pois o tempo e o espaço onde o agente moral se situa estaria embebido de

elementos particulares e a satisfação destes fins particulares acarretaria na satisfação dos fins dos demais. Para tal intento, devemos tratar a nós mesmos e os demais como fins em si mesmos, sendo a promoção da nossa felicidade a promoção da felicidade alheia. Nos termos de Guyer:

“O reino dos fins que nós estamos cada um mandados para fazer nosso fim, não é outra coisa do que a condição dentro da qual todos os agentes racionais finitos podem e fazem perseguir a sua própria felicidade, dentro da obrigação que cada um, não somente reconhece o agir racional de todos os outros, como um limite em relação à busca de sua própria felicidade, mas também faz da felicidade de todos o seu próprio fim.” (Guyer, 2000, p. 340)

A questão fulcral desta posição reside na ideia de que a felicidade é um dever do agente moral consigo mesmo, como diz Kant, assim como também um dever a promoção da felicidade dos outros. Para Guyer, a felicidade dos outros sempre irá se sobressair diante do desejo da promoção da própria felicidade. A felicidade aqui não é um mero objetivo pessoal, mas universal.

O que objetiva a felicidade é o fato de que a mesma se regula a partir da universalidade presente no reino dos fins. Ao compreender que os demais são um fim em si mesmos, fruto do agir racional livre, a busca pela promoção da felicidade ganha um espaço objetivo de atuação. O respeito a minha pessoa e a pessoa dos outros como fins em si mesmos não depende do agente e suas preferências particulares, mas somente da lei moral.

Para Guyer, o sumo bem não é composto de dois fins separados um obrigando o outro, mas sim um objetivo que a virtude define estabelecendo com parâmetro razoável aos fins particulares a o agir moral. Como descrito por ele: “objeto definido pela virtude em si mesma, como respeito por todos os agentes racionais livres e pela busca razoável de fins particulares em que consiste o exercício de seu agir racional livre”.(Guyer, 2000, p.340)

Pode-se perceber que para Paul Guyer a ligação entre a felicidade e moralidade reside na liberdade no tocante a sua efetivação por meio do cumprimento do terceiro imperativo categórico. Garantindo a possibilidade de execução da felicidade universal em uma felicidade outra que não particular e sensível. A felicidade universal então seria a felicidade passível de compatibilização com a moralidade, pois de outro modo isto seria inviável. O caminho da felicidade universal de Guyer é importantíssimo para pensarmos a felicidade em termos distintos, pois a felicidade não seria restrita a um elemento meramente sensível.

Zeljko Loparic compreende que Kant apresenta dois tipos de felicidade: a felicidade sensível (patológica) e a felicidade moral (Racional). A questão da natureza é fato determinante que difere a posição de Loparic da posição de Guyer. Embora a liberdade pareça dar cabo da

necessidade de objetividade da felicidade em relação com a moralidade, a natureza em seu caráter de finitude, ainda se apresenta como um elemento presente na estrutura moral kantiana.

Nas palavras de Loparic:

A finitude humana prática, aqui explicitada, é revelada, num dos seus sentidos, pelos desprazeres e pela transitoriedade do prazer e noutra pela transitoriedade do existir. Em ambos os casos, a finitude é consequência de mecanismos que obedecem a causalidade natural. O primeiro é o mecanismo fisiológico que possibilita a afecção do psiquismo pelo mundo fenomenal, registrada pela sensibilidade empírica. O outro é o mecanismo da morte. (Loparic, 2004, p. 38)

Dessa forma, a felicidade moral porvindoura amparada na possibilidade de realização garantida pelos postulados da razão pura prática ainda teria como barreira a questão da finitude humana. A finitude é uma determinação presente em seres finitos mesmo que estes sejam racionais, como parece ser o caso. A possibilidade de saída para essa questão encontra-se na busca por uma alternativa antropológica ligada a bem-aventurança.

A dualidade dos seres racionais finitos os acompanha diante da exigência em seguir o intento da natureza e o intento da razão. A infelicidade pode torna-se dizível e indizível, uma nasce da não satisfação das inclinações e outra pela morte. No entanto, a felicidade trazida pela bem-aventurança para Loparic parece uma felicidade suprema, ausente de qualquer insatisfação e de duração infinita do existir. A saída encontrada por Kant para questão é postular a imortalidade da alma e a existência de Deus.

Para Loparic, esta seria uma “vontade de infinitude” ou “vontade santa”, “A vontade santa é conceitualmente inseparável da vontade de Deus e da própria imortalidade da felicidade. Deus é o infinito supra-sensível em si; a imortalidade da felicidade é o infinito supra-sensível em “nós”. (Loparic, 2004, p. 40)

A busca pela santidade, segundo Loparic, teria um sentido para a espécie humana como um todo, pois essa busca geraria a busca por um “estado ético” onde todos os homens seriam cidadãos do mesmo. O estado ético, seria um estado concebido como a unificação de vários em um só. Neste ponto a motivação para socialização de tipo kantiana não reside na dimensão meramente moral, mas a dimensão “patológica” ou “sensível” também nos levaria a buscar a socialização mesmo com todos os sofrimentos sociais gerados a partir disso. Portanto, a ética kantiana da salvação ou da pretensão de santidade daria lugar a uma ética da reconciliação e da integração social.

O projeto prático kantiano, para Loparic, é um projeto social, político e antropológico mesmo que suas bases não residam nesses campos. A ética da reconciliação visa responsabilizar

o indivíduo pela sua salvação que não é divina, mas aliviaria as dores e sofrimentos visando torná-los suportáveis ao ponto de ser feliz.

Desta forma, a Antropologia do Ponto de Vista Pragmático (A), seria um caminho para compreender a relação entre moralidade e felicidade. A relação em si possui a chave para compreender a ligação entre as obras práticas kantianas e os textos pragmáticos do autor. Uma vez que as obras práticas seriam a base de todo o projeto, mesmo que aparentemente inacabado, da filosofia política, social e antropológicas de Kant, assim como demonstra Loparic:

A ética kantiana da reconciliação não é, portanto, uma ética da salvação da espécie numa totalidade comunitária. Longe de ser uma ética da coletivização, ela pensa a questão da satisfação e da salvação do indivíduo. Tanto é assim que a reconciliação no domínio social nem satisfaz plenamente, nem salva, apenas alivia as insatisfações neste mundo, tornando-nos mais dignos da salvação individual no outro. (Loparic, 2004, p. 45)

Podemos identificar que Loparic possui uma visão mais ampla diante da questão da felicidade. Para ele, a dignidade trazida pela moralidade nos torna felizes a medida em que nos dá ferramentas para lidar com os outros dentro da comunidade. Assim poder-se-ia construir um horizonte social, político e antropológico um estado ético enquanto bem-aventurança. As duas posições apresentadas não se excluem necessariamente, mas se complementam diante do problema da relação entre moralidade e felicidade. Demonstrar-se-á dentro da estrutura dos capítulos e das sessões, a possibilidade de complementação entre ambas. Dessa forma o trabalho seguirá um percurso muito próprio de exposição.

O primeiro capítulo será dividido em duas sessões. Na primeira seção, examinar-se-á o conceito de felicidade dentro das obras: Fundamentação da metafísica dos costumes (FMC), Crítica da razão prática (CRPp), Crítica da Razão Pura (CRP), Antropologia do ponto de vista pragmático (A), dentre outras. O intuito é compreender por que o conceito de felicidade não pode ser tomado enquanto um princípio das ações humanas consideradas morais e porque este também não poderia ser tomado como finalidade destas mesmas ações.

Dessa maneira, apresentarei o problema da fundamentação do princípio da moralidade e a razão pela qual a felicidade não poderia ocupar este lugar. A felicidade aparece nesta obra como uma “satisfação das inclinações”. Como um móbil volátil das ações que respalda sua realização em objetos que podem ser modificados de acordo com a satisfação desta intuição. A mesma necessariamente irá buscar outro objeto em seguida para ocupar o lugar de busca por satisfação, pois o mais importante para esta inclinação é a busca por objetos que lhe deem sentido e não a realização de si mesma em um objeto. Sendo assim, compreendemos que a

felicidade não seria um bom princípio pela sua natureza mutante e por isso Kant relega a este conceito, nesta obra, um lugar subalternidade e menor prestígio diante da estrutura da moralidade.

O diálogo com a ética da virtude é claro, Kant está dialogando diretamente com a filosofia prática aristotélica e demonstrando, ao seu modo, a insuficiência desta posição diante da fundamentação de um princípio moral. Por conseguinte, seria necessário estabelecer outro princípio, que não a felicidade, para as ações morais.

A segunda seção visa demonstrar qual seria o princípio da moralidade para Kant. Em seguida farei um exame dos principais elementos que compõem a estrutura da moralidade, passando pela sua relação com a felicidade. Demonstrando o lugar sistemático dos conceitos destes conceitos dentro da estrutura prática, além de expor o problema da ligação entre ambos e as alternativas de resolução por meio das saídas pragmática e do sumo bem kantiano.

O segundo capítulo iniciará com a relação entre os conselhos de prudência e sua relação com a felicidade. A primeira seção do capítulo será destinada a conciliação entre a razão prática e prudência. Sendo assim, pretendo discorrer que a prudência enquanto ordenadora das inclinações com vistas a felicidade deve estar submetida as leis práticas. Para que assim a felicidade se torne digna de realização em sentido pragmático sem gerar dano a estrutura da moralidade.

Seguindo este fio, tratarei por meio das conclusões desta seção qual o papel da prudência em relação a felicidade, na segunda seção deste capítulo. Partindo do conceito de *felicidade digna*. A dignidade de ser feliz conferida a felicidade pelo cumprimento da lei moral é a pedra de toque da questão sobre a conciliação possível entre moralidade e felicidade, em sentido pragmático. Por conseguinte, me debruçarei na passagem da *felicidade digna* para a felicidade moral ou bem-aventurada.

No terceiro capítulo, iniciaremos a discussão sobre o sumo bem e a tese da ligação necessária entre moralidade e felicidade. Na primeira seção e única seção iniciaremos examinar da tese sumo bem e a argumentação kantiana a respeito desta tese. Observando os pontos relacionados a teologia moral e os postulados da razão prática, com vista a compreender a realização do sumo bem em sentido pleno no mundo inteligível e parcial em sentido sensível.

LISTA DE SIGLAS

- A KANT, Immanuel. Antropologia de um ponto de vista pragmático. Trad. de Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

- CRP KANT, Immanuel. *Crítica da razão Pura*. 1781. Trad. por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- CRPr KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 1788. Trad. Valerio Rohden. Ed.3. São Paulo: WMF Editora Martins fontes, 2011.
- EN ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 1. ed. Bauru: Edipro, 2002.
- FMC KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. 1785. Edição bilíngue, trad. por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla Discurso Editorial, 2009.

CAPÍTULO 1 - A FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE KANTIANA

1.1. CRÍTICA KANTIANA À ÉTICA DA FELICIDADE

A felicidade sempre foi debatida ao longo da história da filosofia enquanto um elemento essencial para os seres finitos. Diversos autores, anteriores a Kant, demonstravam a importância deste conceito como chave para compreender as ações humanas. A filosofia moral guiada pela teleologia aristotélica, dedicou-se a tentar entender como as ações humanas poderiam ser orientadas com a finalidade de levar-nos à felicidade.

A noção de finalidade (*telos*) das ações salvaguarda a ideia de que todas as ações tendem a um relativo bem. De acordo com Aristóteles, no Livro I da *Ética a Nicômaco* (EN), ele reconhece que “toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, tem em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem” (Aristóteles, I – 1, 1094a).

Podemos identificar que cada atividade ou arte possui uma finalidade correspondente ao seu bem, sendo estes os mais variáveis. A pretensão aqui não é se ater a noção de finalidade em Aristóteles. Muito menos aos tipos de finalidade enquanto intrínsecos ou extrínsecos às ações. Porém, o intuito é destacar especificamente que a ética Aristotélica possui sua centralidade no conceito de *telos*. Por conseguinte, o estagirita busca compreender qual finalidade o homem possui, assim como todas as coisas do mundo. A conclusão dele é que todos os homens tendem a realização de um fim último ou *sumo bem*, ou seja, a felicidade.

Nesse sentido, podemos identificar que Aristóteles divide a busca da felicidade em três tipos:

1. A vida guiada pelo prazer e o gozo.
2. A vida que busca a felicidade nas honras e no reconhecimento público.
3. A felicidade como resultado da vida virtuosa e contemplativa (*bios theoretikos*).

A defesa dele é que embora a grande maioria dos homens tendam a compreender a felicidade como ligada ao primeiro tipo de vida para eles, nem mesmo o segundo tipo é capaz de satisfazer sua definição de felicidade, pois a felicidade seria produto da vida virtuosa, ou seja, do terceiro tipo.

A busca pelo bem em si mesmo de forma autossuficiente é algo que não ocorre nos dois primeiros tipos de vida, pois ambos se amparam numa promoção da felicidade por meio de uma satisfação imediata gerada pelo objeto desta satisfação, algo que não promove um melhoramento do indivíduo e conseqüentemente uma preparação virtuosa com vistas à felicidade. Portanto, o terceiro tipo de vida é o caminho que busca a felicidade a partir de um modo de vida virtuoso e contemplativo gerando um melhoramento de si mesmo.

A lapidação promovida pela virtude nos guia até a verdadeira felicidade, como descreve o estagirita. O ordenamento das ações por parte da razão levaria o homem a encontrar o seu *sumo bem* (felicidade). A felicidade também dependeria de bens externos que potencializam o desenvolvimento das virtudes, nas palavras de Aristóteles, “Mas o homem feliz, como homem que é, também necessita de prosperidade exterior, porquanto a nossa natureza não basta a si mesma para os fins da contemplação: nosso corpo também precisa de gozar saúde, de ser alimentado e cuidado (EN; X – 8, 1178b, 35).

A crítica kantiana a essa posição não se centra em Aristóteles, mas é relativa a boa parte da tradição pós-aristotélica. O ponto central da crítica kantiana à uma ética da felicidade encontra-se no valor incondicionado da virtude e sua ligação com este conceito. Para Aristóteles o exercício pleno de ações éticas significaria seguir a finalidade própria de ser feliz, além de tomar a felicidade como princípio que deve nortear o aprimoramento da minha virtude.

Dessa forma, a posição aristotélica visa colocar a felicidade como princípio, fim e ponto ao qual os meios devem guiar-se para as ações humanas. Nas palavras de Allen W. Wood (2014, p. 56) “Kant põe em dúvida, contra a tradição da antiguidade, o valor incondicionado das virtudes, como o valor incondicionado da felicidade como objetivo último de toda aspiração. Nessa tradição, destaca-se, todavia, que são virtuosos apenas aqueles que simultaneamente perseguem fins bons.”

Kant discorda fundamentalmente da posição eudaimonista e debate com a mesma, diretamente, os pontos mais importantes a serem ressaltados,

1. O problema da fundamentação do princípio da moralidade.
2. A felicidade não pode ser estabelecida como este princípio.

Para Kant a moralidade pressupõe universalidade por fundamentar-se em um elemento deontológico. Ou seja, por pautar-se no princípio de autonomia da vontade e no dever-se. Diferente do que se pensa nas éticas de cunho eudaimonista, a questão sobre o princípio da moralidade não repousa simplesmente na compreensão da virtude como meio para alcançar a

felicidade ou a felicidade como meio para atingir a virtude. Contudo, o debate estaria assentado em uma posição de oposição entre o princípio da **eudaimonia** e o princípio da **eleuteronomia**.

Posteriormente, em um segundo momento, pretendo elaborar melhor como a felicidade não pode ser tomada como este princípio, portanto buscarei elucidar o problema do conceito de felicidade enquanto fundamento ético. Outrossim, deve-se compreender que as exposições dos dois pontos se misturam ao longo dos seus desenvolvimentos. A dificuldade em fundamentar um princípio para a moralidade deve expor de forma contraposta a felicidade, devido ao histórico de aceitação da mesma enquanto princípio fundamental da moralidade por éticas **eudaimonistas**. Ambos os pontos deverão demonstrar a impossibilidade de compreender a felicidade como princípio tanto por sua natureza, quanto por sua ineficiência em desempenhar este papel. Isto não excluiria a felicidade da estrutura da moralidade, mas apenas não admitiria a mesma enquanto princípio de fundamentação.

A busca da felicidade além de ser uma preocupação de todos os agentes finitos, sempre foi interpretada como uma necessidade. De fato, pode-se afirmar que a felicidade é algo buscado incessantemente pelos seres finitos. Contudo, não se pode deixar de compreender que a felicidade é um conceito fundamentalmente empírico. Na medida em que depende dos desejos subjetivos, determinados pelos sentimentos de prazer e dor.

Deste modo, Kant expressa que ao tomarmos a felicidade como princípio, sua falta de objetividade enfraquece o projeto de fundamentação de uma moralidade pautada na razão prática.

“Todavia, o princípio da felicidade própria é o que mais merece ser repudiado, não só porque é falso e a experiência contradiz a alegação de que o bem-estar sempre se regula pelo bom comportamento; não só, tampouco, porque nada contribui para fundar a moralidade, na medida em que tornar alguém feliz é coisa inteiramente diversa de torná-lo bom, e torná-lo prudente e atilado para o que lhe é vantajoso nem diverso de torná-lo virtuoso; mas sim porque soto-põe à moralidade molas propulsoras que antes a solapam e destroem toda a sua sublimidade na medida em que ajuntam móveis para a virtude aos móveis para os vícios em uma só classe e só ensinam a fazer o melhor cálculo, apagando, porém a diferença específica de ambos...” (FMC, 291-293)

O “cálculo” da felicidade descrito por Kant demonstra o seu caráter de duração, multiplicidade e grau. “A felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive*, quanto à sua multiplicidade, como *intensive*, quanto ao grau e também *protensive*, quanto a duração)” (CRP, A806/B834). A felicidade plena, para ser alcançada, deve atender aos seus elementos de multiplicidade, grau e duração. Os objetos da felicidade podem ser os mais variados, ou múltiplos, devido à variedade das inclinações que podem vir a determiná-los. Sendo assim, torna-se difícil definir o objeto mesmo da felicidade dos seres finitos.

A intensidade (grau) da felicidade varia de acordo com a quantidade de satisfação que aquele objeto pode vir a proporcionar ao agente finito. Portanto, não tem garantia de que aquele objeto específico que foi determinado como fonte da felicidade pode gerar, em todos os casos, o mesmo grau de intensidade que gerou outrora.

Por exemplo, se determinamos a honra como objeto de afirmação da minha felicidade, mesmo guiando todas as minhas ações em função deste objeto, nada poderá me assegurar que seguir ações honrosas irá satisfazer o meu desejo de felicidade. Nem mesmo que será de grau semelhante em todas as ações que se seguem da honra. De fato, o que ocorre é uma variação de maior ou menor grau desta intensidade de satisfação.

Outro elemento da felicidade encontra-se na sua duração que não pode ser assegurada, pois mesmo que estejamos alinhados ao objeto determinado para satisfação da mesma, não podemos saber qual a duração desta satisfação. Por exemplo, se o dinheiro for determinado como objeto da minha felicidade, isso não me garante que a satisfação gerada por essa obtenção irá durar por muito tempo. Poderá ocorrer que em um dado momento, aquele objeto não gere mais nenhum sentimento de prazer ou satisfação, e dessa forma, não gerará mais felicidade. Pode-se assim, avaliar que a felicidade pode vir a orientar-se a partir de quaisquer objetos, mas a escolha desses objetos em nada garante sua satisfação plena. Sendo assim, o conceito de felicidade é puramente condicionado aos mais relativos elementos externos ao sujeito.

Neste caso, parece que as orientações das ações humanas nada podem fazer para nos encaminhar até a obtenção da felicidade. Porém, deve-se ter clareza de que a felicidade pode até ser reprovável enquanto princípio para a moralidade, mas sua obtenção só poderá ser encontrada na aplicação devida do princípio da moralidade. Dito de outra maneira, a felicidade pode sim ser adquirida se tiver em concordância com o princípio da moralidade. Este ponto é defendido por Kant quando tratamos dos imperativos hipotéticos enquanto conselhos de prudência que orientam nossas inclinações em relação à felicidade sem gerar dano ao princípio da moralidade.

A felicidade e a moralidade, para Kant, possuem uma contraposição quando o que está em questão é a fundamentação do princípio da moralidade. A análise desta contraposição entre felicidade e moralidade pode ser feita a partir dos princípios que movem cada um destes conceitos. A estrutura da causalidade ocupa o lugar de elemento formal que acompanha esses conceitos desde sua gênese, i.e., a forma da felicidade está intimamente ligada à sua relação causal e à forma da moralidade idem. Nesse sentido, a análise desta relação causal de ambos os conceitos pode nos esclarecer melhor essa aparente contraposição.

Para Kant, a moralidade não pode estar ao bel prazer de fatores externos, estando condicionada a partir de elementos da causalidade natural, mas deve advir de elementos de outra causalidade denominada de causalidade da vontade. A causalidade da vontade é incondicionada e se orienta a partir do princípio da autonomia da vontade. A liberdade seria uma propriedade desta causalidade. Este é o conceito de liberdade negativa, pois o seu móbil não segue a cadeia causalmente determinada pela natureza.

Essa margem se faz necessária para se pensar a liberdade enquanto do fato da razão, pois a necessidade de pensar uma ação que não advenha de nenhum elemento *a posteriori*. Sendo assim permitido cogitar a autonomia dos sujeitos que, apesar de serem finitos e impelidos pela felicidade, partilham de um elemento racional patente. A contradição presente em nós, seres racionais finitos, determina a dificuldade em compreender o local da felicidade e da moralidade dentro das ações humanas.

Kant demonstra com clareza o local ocupado por cada um destes conceitos. O princípio da moralidade não pode ser oriundo de um elemento sensível. Portanto, para que se entenda mais claramente o conceito de felicidade e sua relação com ações humanas, naturalmente sensíveis, deve-se examinar a estrutura dessa relação entre o sentimento de prazer e desprazer, os desejos e a satisfação.

Na *Antropologia do ponto de vista pragmático*, Kant descreve claramente que há uma determinada lógica na relação de prazer e desprazer, em que o sujeito oscila de um ponto a outro, como uma espécie de jogo de ganho e perda. O sujeito só toma interesse empírico por aquilo que desperta prazer, pois este sentimento é fundamentalmente receptivo e está sujeito a todo tipo de interferência externa. O objeto aprazível da efetivação da ação, por meio da faculdade de desejar, é produzido. Uma vez produzido o objeto, interesse, busca orientar-se para este objeto e realizar-se por meio deste. Como descrito por Caygill, no dicionário Kant:

Em FMC, Kant distingue entre formas da razão (a) pura e prática e (b) mediata e patológica. Ambas significam a dependência de uma "vontade determinável de modo contingente por princípios da razão", mas o interesse da primeira "indica somente a dependência da vontade dos princípios da razão *per se*", ao passo que a segunda indica dependência "no interesse da inclinação" (IBED, FMC p.413, p.24). O primeiro interesse está orientado para a ação pela ação, o segundo para um "objeto da ação" (na medida em que esse objeto me é agradável); ou seja, considera os princípios da razão como meios para realizar os fins estabelecidos por inclinação. (Caygill, 2000, p.231)

Deixemos claro que nossa questão não se trata do interesse de uma ação pela própria ação, mas do interesse em relação ao objeto da ação. Podemos presumir que haveria uma dependência guiada pelo objeto da ação. O resultado dessa relação acarreta nos efeitos gerados

ao ânimo, possuindo um valor subjetivo, que só responde ao agente subjetivamente implicado nessa relação.

O fundamento do sentimento de prazer repousa na dimensão particular e subjetiva, enraizando a própria felicidade nesta mesma estrutura, i.e., a felicidade decorre necessariamente desta operação subjetivamente dada por meio da produção de objetos por parte da faculdade de desejar buscando a satisfação do objeto aprazível. Assim, segundo Kant (ano, página) “a sensação de agrado que o sujeito espera da efetividade do objeto determina a faculdade de apetição”. Neste ponto, pode –se compreender que os objetos da felicidade são fruto desta relação entre o sentimento de prazer e desprazer, a faculdade de desejar e o interesse.

No Livro Segundo da *Antropologia do ponto de vista pragmático*, na passagem intitulada “*O sentimento de prazer e desprazer*”, Kant expõe que o sentimento de prazer e desprazer determina a dinâmica dos seres finitos. Contudo, o prazer é sempre mais desejável pelos seres finitos, devido ao seu caráter de retirar o homem da condição de desprazer na qual ele está submetido. A dor, embora pareça secundária, é o ponto em que habita a insatisfação (falta de proveito).

Esta última gera uma determinada motricidade essencial para a vida, pois o jogo entre satisfação e insatisfação oscila de acordo com o objeto desta determinada satisfação, que se modifica em função da quantidade de prazer que este pode gerar. Portanto, se este não desempenha este papel, a insatisfação reaparece mantendo viva a relação entre o prazer e o desprazer que depende sempre do objeto. Nas palavras do autor:

“Um contentamento tampouco pode seguir imediatamente a outro, mas, entre um e outro, tem de se encontrar a dor. São pequenos obstáculos à força vital, mesclados com incrementos dela, que constituem o estado de saúde, o qual erroneamente consideramos como sendo o sentimento de bem-estar; porque consiste unicamente de sentimentos agradáveis que se sucedem com intervalos (sempre com a dor se intercalando entre eles). A dor é o aguilhão da atividade e somente nesta sentimos nossa vida, sem esta ocorreria a ausência da vida” (A, 231, p. 128).

Poderíamos assim dizer que a satisfação (*Zufriedenheit*), por si só, conduz a uma certa inatividade. O sentimento de desprazer se faz necessário para conduzir a satisfação ou felicidade, para buscar um objeto determinado que sacie esta dinâmica presente na gangorra do prazer e do desprazer. Essa ambivalência entre o incômodo e o conforto encontrado nos objetos formados pelo interesse, por meio da faculdade de desejar e para suprir o sentimento de prazer, é a fagulha que acende o impulso de buscar a felicidade de forma sedenta por parte dos seres finitos.

A pungência presente nesta busca guiada pela insatisfação, que busca modular-se como satisfação, é o que impulsiona a própria vida destes seres. Embora pareça contra intuitivo pensar desse modo, pois, parece que o prazer é o ponto de promoção da vida, esta promoção não faria sentido se não fosse precedida por um sentimento de insatisfação. Sentimento este que está presente nos objetos gerados a partir do sentimento de prazer e desprazer e da faculdade de desejar. Nas palavras de Difante:

A satisfação ou a felicidade não pode ser possível mediante a condição de fim determinado, mas somente como aquilo a que se aspira (um ideal), sob o perigo de entrar a dinâmica da vida. Sem a dor não há necessidade, e sem os objetos que possam saciar as necessidades não há prazer. Desse modo, uma vez que não há interesse possível, não há sequer desejo. O desejo, pois, conecta-se sempre ao prazer, porque a relação da representação da existência do objeto ao sujeito produz nesse último um estado que é denominado “prazer prático” ou empírico. (Difante, 2008, p.42)

Esmiúça-se essa relação, ao retomar para o ponto de que o interesse possui sua ligação com a faculdade de desejar e o sentimento de prazer e desprazer na medida em que ambos se interligam por meio de um objeto aprazível. Para Kant, o desejo é a capacidade de tornar efetivo o objeto do prazer. Em suas palavras: “é a autodeterminação da força de um sujeito mediante a representação de algo futuro como um efeito seu” (Kant, 1789, A, p.149). A representação deste objeto futuro pressupõe um prazer sensível dado a partir da relação de prazer e desprazer, sendo clara a determinação de que a relação com o objeto só poderá ser agradável quando o sujeito deseja e, a partir disso, cria um objeto que expresse essa faculdade empiricamente. Este representa não só o que é desejado, mas também essa representação está diretamente ligada ao sentimento de agradabilidade oriundo do sentimento de prazer, impulsionado por meio do interesse, a criação do objeto do desejo.

Sendo assim, o desejo dá “corpo” ao que gera prazer, por meio do interesse, visando buscar naquele objeto o sentimento de prazer já pressuposto *a priori* na estrutura causal da relação de prazer e desprazer. Quaisquer objetos podem ser orientados como opção do desejo, provocando a agradabilidade do prazer. Contudo, a escolha daquele determinado objeto ou outro nasce da necessidade de satisfação da faculdade de desejar para sua realização. Portanto, podemos compreender que estes objetos formados a partir desta relação podem vir a tornar-se objetos da felicidade.

Apenas a compreensão da relação entre satisfação, a faculdade de desejar e o sentimento de prazer ou desprazer não são suficientes para determinar o que é a felicidade empírica e como se dá a sua formação. Contudo a exposição destas ideias orienta em direção a conceitos mais

fundamentais para a compreensão do conceito de felicidade empírica. É necessário expor tais conceitos devido a importância dos mesmos na formação dos objetos da felicidade.

A felicidade não se define apenas a partir de seus objetos, mas está intimamente ligada a outros conceitos que determinam seu impulso na busca de realizar-se. Neste ponto a exposição do conceito de inclinação e sua relação direta com o conceito de carência ou necessidade dão forma à satisfação que determinaria a felicidade e a sua tendência a tornar-se princípio das ações humanas.

Agora, é necessário esclarecer o conceito de carência ou necessidade (*Bedürfnisse*) para expor melhor esta noção de busca da satisfação. A busca por satisfação plena é um elemento que marca a natureza dos seres finitos, pois a busca de satisfação nasce de uma carência. A carência ou necessidade está diretamente relacionada com as inclinações e ambas nascem da dependência da apetição às sensações.

O ponto fundamental desta exposição encontra-se no fato de que, para Kant, todo desejo ou “apetite sensível habitual”, chama-se inclinação (KANT, 1781, A, 251, p. 149). As inclinações são cegas, pois guiam-se pelo simples desejo de satisfação e seus objetos mudam de acordo com a satisfação obtida ao encontrar um dos objetos requeridos em um dado momento. As inclinações não se encontram nos seus objetos, mas na sua forma de busca voraz de satisfação. Ou seja, a inclinação é “a dependência da faculdade de apetição das sensações a qual, em consequência, indica sempre uma necessidade”(KANT, 1785, FMC, p.24). Contudo, podemos definir claramente que a felicidade nasce das inclinações, embora não apenas pelas inclinações pontuais, que são satisfeitas *per se*, pois a felicidade se encontra no todo ordenado pela prudência que unificaria as mesmas. A felicidade empírica não se encontra apenas no ato de satisfazer uma simples inclinação como comer, dormir ou o apetite sexual, pois, a felicidade nasceria a partir de um ordenamento de todas as nossas inclinações por meio de leis pragmáticas oriundas dos conselhos de prudência.

A felicidade não nasceria da satisfação de qualquer inclinação, nem sequer se dá a partir da formação de qualquer objeto, por meio da faculdade de desejar que busca realizar-se. Ela está ligada ao pretense ordenamento das inclinações que elegeria um ou mais objetos enquanto objeto da felicidade pode incorrer em um equívoco penoso. Pois, se tal objeto for tomado como princípio de minhas ações, isso incorreria na formação de um princípio baseado exclusivamente em preferências subjetivas.

O conceito de amor-próprio se insere neste contexto como fruto deste equívoco em sobrepôr a felicidade a qualquer outro fundamento determinante das ações humanas, e os danos

gerados por este equívoco podem ser penosos para as ações morais segundo critérios kantianos. Se deve então compreender qual o limiar entre a compreensão dos objetos da felicidade e seu funcionamento e a tomada dos mesmos enquanto princípios para as ações a partir do exame da noção de amor próprio.

A respeito dos elementos que compõem a formação da felicidade por meio das inclinações que a determinam, podemos examinar o conceito de amor-próprio (*Selbstliebe*) e amor de si (*Eigenliebe*) que possuem relação íntima com a felicidade e toda sua relação com as inclinações. “Todas as inclinações em conjunto (que certamente podem ser também compreendidas em um razoável sistema e cuja satisfação chama-se então felicidade própria) constituem o solipsismo ” (KANT, CRPp, 1788, p.117), sem o devido ordenamento destas inclinações, a prisão em si mesmo é uma consequência real e desastrosa para a moralidade do indivíduo. Kant descreve o solipsismo do seguinte modo (KANT, CRPr, 1788, p. 117-118)) “Este consiste ou no solipsismo do **amor de si**, como uma **benevolência** para consigo mesmo sobre todas as coisas (*philautia*), ou no solipsismo da complacência em si mesmo (*arrogantia*). Aquele se chama especificamente **amor-próprio** e esta, presunção. ” .

O solipsismo em seus dois modos: solipsismo do amor de si (*philautia*) e solipsismo da complacência em si mesmo (*arrogantia*). O solipsismo de amor de si é uma extrema benevolência para consigo mesmo que corre o risco de tornar-se um solipsismo de complacência em si mesmo. Nesta passagem torno assim minhas preferências subjetivas às normas objetivas para as ações. O ser finito intensifica o aprisionamento no interior de si mesmo, com efeito, pode-se defini-lo como presunção ou egoísmo. Heck esclarece essa relação da seguinte forma:

“*Selbstliebe* é amor-próprio benevolente em extremo para consigo mesmo, propenso a cristalizar-se em arrogante presunção tão logo se torne complacente consigo próprio. Enquanto o amor de si consiste em colocar o amor próprio acima de quaisquer preferências, a presunção consiste na alucinante escolha de objetivos meramente subjetivos como fins objetivos que excluam qualquer referência objetiva superior. ” (Heck, 1999, p.168)

O solipsismo do amor de si enquanto livre limitação determina-se enquanto um elemento importante para homem, por levá-lo à modéstia. Contudo a falta “desta moderação” ou podemos denominar ordenamento prudente das inclinações levará-o ao amor-próprio que é perigoso. Pois o ser finito ao ser benevolente ao extremo consigo mesmo, incorre em uma propensão de se firmar na arrogante presunção de tornar-se complacente consigo mesmo.

O amor próprio acaba por tornar-se princípio, sendo assim determinação maior do arbítrio. A determinação por máximas orientadas por meio do amor-próprio acaba por decidir-se

por regras práticas que promovam a felicidade pessoal em detrimento de quaisquer referências objetivas superiores. A cristalização do princípio do amor-próprio enquanto princípio da moralidade seria o ordenamento da promoção da felicidade através de um princípio que levaria em consideração apenas os apetites e interesses subjetivos daquele que os fundamenta.

Nesse caso, o ser finito seria um legislador condicionado (pela experiência) de todo e qualquer princípio prático baseando-se apenas em suas pretensões subjetivas que devem ser satisfeitas através das ações orientadas através deste princípio. O princípio egoísta apaga de seu horizonte qualquer elemento objeto oriundo da vontade pura e o almejado estado subjetivo de satisfação depende unicamente da existência de determinados objetos que servem como base de toda a estrutura do agir.

A ligação entre objeto e sujeito desejante é amparada neste egoísmo fundamental, pois este solipsismo prático centra-se exclusivamente na busca por novos objetos subjetivos e na apresentação dos mesmos como princípios das ações com pretensão à objetividade. Ou seja, toda a relação do agir depende exclusivamente deste princípio egoísta. Nas palavras de Heck:

“O princípio egoísta não assenta a determinação fundamental de uma máxima na representação objetiva de um objeto da vontade, mas sim a põe em relação à sensação gratificante que o sujeito espera ter por meio da realidade efetiva do objeto. O agente que, com base no princípio egoísta, se decide por certas máximas voltadas a essa ou àquela finalidade, objetiva atualizar certas condições subjetivas e não alimenta, primordialmente, a expectativa de alcançar determinado estado objetivo de coisas por intermédio de regras práticas consideradas corretas em base de máximas direcionadas a esse ou àquele fim.” (Heck, 1998, p.6)

O princípio do amor-próprio seria invariavelmente empírico, pois o amor-próprio galgado no egoísmo faz com que os homens ajam sempre em função da busca de suas satisfações subjetivas. Consequentemente, em função da busca da felicidade enquanto finalidade de suas ações. Nesta relação, o princípio do amor-próprio se expressa como o ápice de uma concepção heterônoma da moralidade por sua dependência essencial da sensibilidade. Não há espaço para nenhum elemento objetivo, a heteronomia torna-se a lei geral das ações.

Por fim, após a exposição dos dois pontos elencados no início do texto, demonstrando-se a dificuldade de fundamentação de um princípio para moralidade e o quão reprovável é o princípio da felicidade para ocupar este lugar de fundamento. Não poder-se-ia sacramentar que a felicidade deve ser excluída determinantemente da estrutura das ações dos seres finitos racionais. Pois a mesma ocupa um lugar importante que não será explorado agora devido a necessidade de explicar melhor na seção seguinte a estrutura da moralidade kantiana e como se dá a formação do princípio da moralidade. Embora reprovando a felicidade enquanto princípio,

não a vê como algo a ser excluído do desdobramento das ações éticas destes seres finitos racionais.

1.2. A ESTRUTURA DA MORALIDADE E SUA LIGAÇÃO COM A FELICIDADE

De início, pode-se destacar que as observações a respeito da felicidade elucidaram pontos importantes para compreender a posição kantiana sobre papel a ser desempenhado pelas ações humanas. A reprovação da felicidade enquanto princípio abriu precedente para examinarmos com maior detalhe a estrutura da moralidade em seu caráter fundamentalmente racional.

No desenvolvimento do seu projeto crítico, Kant determinou que todo o interesse da sua razão, que se difere do interesse empírico pelo fato de que o interesse da razão, tanto em seu caráter especulativo quanto prático está orientada em torno de quatro perguntas como eixos centrais da sua observação. Sendo assim, diferente do interesse empírico que se orienta a partir de uma vinculação com um determinado modo de pensar que não está fundamentado racionalmente. Podemos perceber mais claramente a definição do interesse da razão na descrição feita pelo autor na Lógica:

“O campo da filosofia, neste significado cósmico, pode reconduzir-se às seguintes questões: 1) Que posso saber? 2) Que devo fazer? 3) Que me é permitido esperar? 4) O que é o homem? A metafísica responde à primeira pergunta, a moral à segunda, à religião à terceira e a antropologia à quarta. Mas, no fundo, tudo isto se poderia incluir na antropologia, visto que as três primeiras questões se referem à última. Por conseguinte, o filósofo deve poder determinar: 1) as fontes do saber humano. 2) o âmbito do uso possível e útil de todo o saber e, por fim, 3) os limites da razão. A última tarefa é a mais necessária e a mais difícil, mas com ela não se preocupa o filodóxo.” (Kant, 1765, p.25)

Nosso ponto nesta seção será examinar a razão em seu uso prático, no que concerne a questão da moral para buscar entender os fundamentos da moralidade. Entretanto, para tal, devemos ter em mente o caminho percorrido por Kant. Para ele a pergunta a respeito da possibilidade conhecimento sintético *a priori* foi pretensamente respondida. Na *Crítica da razão pura*, o autor demonstra que o conhecimento objetivo está condicionado à relação entre a apreensão fenomênica de objetos por meio das intuições, enquanto representações, ligados com as categorias do entendimento *a priori*. Nesta primeira Crítica, Kant demonstra a impossibilidade de cognição dos objetos clássicos da metafísica (existência de Deus, imortalidade da alma e a liberdade), devido a impossibilidade de que sejam dados enquanto fenômenos correspondentes da experiência possível.

A questão fundamental desta seção centra-se na estrutura da moralidade e sua relação com a felicidade. Foi exposto na seção anterior que mesmo que a felicidade seja reprovável enquanto princípio das ações humanas, isso não significaria dizer que a mesma não possui

relevância para a filosofia moral kantiana. Porém ocupam um outro lugar que iremos tentar entender ao longo das demais seções. Contudo, neste momento se dirigir-se-á até a segunda questão kantiana, devemos partir do mesmo caminho que o autor para compreender a estruturada da moralidade.

Na primeira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant afirma que (Kant, 1785, página) “Neste mundo, e até fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade. ”. O conceito de boa vontade é introduzido neste contexto, pois para o autor não bastam os *talentos* do espírito (argúcia de espírito, discernimento, capacidade de julgar), as qualidades do *temperamento* (coragem, decisão constância de propósito) e até mesmo os *dons da fortuna* (poder, riqueza, honra, saúde e etc.). Embora sejam importantes para um indivíduo no desenvolvimento de ações boas, podem tornar-se más caso a vontade que faça uso destes dons naturais não seja boa. Kant denomina essa constituição particular da vontade em sentido vulgar de caráter.

O conceito de boa vontade é um elemento determinante para compreender a motivação das ações humanas, pois uma vontade necessariamente boa não se julga por sua realização ou pelo que a mesma é capaz de promover como a felicidade. O elemento chave da boa vontade está em sua disposição de ser boa em si mesma. Contudo que esta aptidão elevada diante de qualquer fato empírico e subjetivo põe a boa vontade como boa por simplesmente possuir um querer puro diante da ação na sua busca por cumprir seu papel de ser si mesma. A boa vontade é o nível mais elevado que a vontade pode atingir para determinar as ações humanas que nascem de uma intenção prévia. Kant, expõe do seguinte modo:

“A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, i.e., em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. ” (KANT, FMC, 1785, BA4)

A boa vontade não se determina por sua utilidade ou inutilidade, mas a mesma possui um valor absoluto que determina seu caráter superior diante de qualquer outro bem que possa vir a determinar as ações humanas enquanto boas. Uma vez que a determinação daquilo que é bom em si só poderá sê-lo se estiver ligado necessariamente a uma boa vontade. Se deve destacar também que a boa vontade não é o único bem ou o bem total dos seres racionais finitos, mas o bem supremo e a condição para tudo o venha a adquirir o caráter de bom em si, ou seja, não há outro modo de agir moralmente se não segundo uma boa vontade.

Podemos compreender que a boa vontade possui um caráter determinante nas ações que almejam tornar-se moralmente viáveis. Por esse motivo, sua determinação não serve a nenhum elemento empírico, i.e, não necessariamente seríamos levados por ela à felicidade, tão necessária para seres finitos. Mas por qual motivo isto se dá deste modo? Por que a natureza nos dotou de uma razão guiada por uma boa vontade e nos impele a buscarmos a felicidade? Será mesmo que devemos seguir sempre a boa vontade? Qual a finalidade do ser humano?

Para Kant, a boa vontade seria determinada pela razão, portanto não teria quaisquer compromissos com a garantia da felicidade. O motivo disto se dar deste modo, se deve ao de que seguir simplesmente o instinto natural garante de antemão com certa segurança a obtenção da felicidade. No entanto, pensar a felicidade como motor da vontade não seria necessário, pois o instinto natural já nos garantiria isto de antemão.

A razão é um presente da natureza enquanto faculdade prática que influencia a vontade a tornar-se boa em si mesma sem depender de qualquer objeto que lhe confira este estatuto. A natureza sempre agiu com acerto na disposição dos seres e de seus elementos. Logo, pode-se supor que o motivo de sustentação da razão enquanto faculdade prática, que foi dada pela própria natureza, é gerar uma vontade com o único intuito de torná-la boa em si. Por isso, existe a boa vontade e deve-se ser guiada por ela. Cito, Kant:

“Portanto, se a razão não é apta bastante para guiar com segurança à vontade no que respeita aos seus objetos e à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela mesma – a razão – em parte multiplica), visto que um instinto natural inato levaria com maior certeza a este fim, e se, no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá produzir uma *vontade*, não só *boa* quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*, para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição de suas faculdades e talentos.” (Kant, FMC, 1785, BA6-7)

O caráter absoluto da boa vontade está atrelado irremediavelmente à razão em seu uso prático. Em outras palavras, não faria sentido para a natureza “errar” em pôr nos seres finitos racionais a razão, enquanto uso prático, se esta não levaria necessariamente estes seres à satisfação. O bom senso natural ou *sensus communis* (der *natürliche gesunde Verstand*) estima o caráter altamente superior de uma boa vontade. Aquilo que é sabido devido a devoção do senso comum ao preceito cristão de que homens bons são homens todos de boa vontade. A estrutura da moralidade não repousa nesta validação dada pelo *sensus communis* à boa vontade, nem sequer nos códigos culturais de um determinado grupo que estabelece certos modos de conduta como elevados em detrimentos dos códigos de outro grupo. É na boa vontade oriunda da razão em seu uso prático que gera esta vontade a determinar a tornar-se boa em si,

Ou seja, embora este conceito esteja no ápice da apreciação comum e se ligue diretamente a outro conceito que está contido no seu interior denominado de dever, precisamos esclarecer de forma precisa a boa vontade a partir do conceito de dever. Portanto podemos supor em um determinado sentido que o conceito de *dever* está inserido em um determinado dilema presente diante da vontade. Mesmo que a vontade embora possua sua ligação com a razão prática, nem sempre é o caso desta ligação ocorrer de maneira imediata. O ponto de mediação desta ligação se apresenta na questão do conceito de dever e por isso precisa-se examiná-lo em maior detalhe. A vontade encontra-se entre a “boa vontade pura” e as “carências sensíveis” que podem vir a determiná-la pelas inclinações que visam a promoção da felicidade pessoal e satisfação na necessidade natural. O gênio de *Königsberg* descreve esta questão do seguinte modo:

“...a vontade está colocada entre o seu princípio a priori, que é formal, e o seu móbil a posteriori, que é material, por assim dizer numa encruzilhada: e, uma vez que ela tem de ser determinada por qualquer coisa, terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando a ação seja praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material.” (Kant, FMC, 1785, BA14)

A questão referente à relação do conceito de dever e com a vontade se ampara na divisão feita por Kant entre seres racionais perfeitos e seres racionais imperfeitos. Os seres racionais perfeitos agem sempre necessariamente em concordância com a boa vontade, portanto para estes seres a vontade é sempre boa vontade, pois ao agirem objetivamente conforme a boa vontade também estariam agindo subjetivamente.

Enquanto, os seres racionais imperfeitos possuem sua vontade posta em um dilema entre a boa vontade e a vontade movida por inclinações, neste caso se faz necessário o conceito de *dever*. Este conceito é introduzido para dar conta desta bifurcação da vontade, pois o dever possui um caráter de obrigação, onde o indivíduo agiria por dever a medida em que o seu agir esteja guiado de acordo com a lei moral, portanto isto determina que uma ação guiada pela boa vontade é sobretudo uma obrigação do agente moral. Por conseguinte, Kant diz (1785, BA14-15) “Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei”

Kant separa as ações humanas em três tipos: 1. *Contrárias ao dever*, 2. *Conforme o dever e* 3. *Por dever*. As ações *contrárias ao dever* são aquelas em que o indivíduo não busca agir de acordo com a boa vontade, guiando-se por suas inclinações. Enquanto, as ações *conforme ao dever* são difíceis de se diferenciar das ações *por dever*, quando os sujeitos são levados por inclinações imediatas. *Ações conforme o dever* que são impelidas não pela necessidade obrigatória de cumprimento do mesmo, mas sim por intenção egoísta apresentam o mesmo grau

de dificuldade devido a impossibilidade de examinar se o sujeito agiu mesmo em função daquilo que ele crê ter tomado como motivação. Tal como exemplificado abaixo:

“É na verdade conforme ao dever que o merceeiro não suba os preços ao comprador inexperiente, e, quando o movimento do negócio é grande, o comerciante esperto também não semelhante coisa, mas mantém o preço fixo geral para toda a gente, de forma que uma criança pode comprar uma casa tão bem como qualquer outra pessoa. É-se, pois, servido honradamente; mas isso ainda não é bastante para acreditar que o comerciante tenha assim procedido por dever e princípios de honradez; o seu interesse assim o exigia; mas não é de aceitar que ele além disso tenha tido uma inclinação imediata para os seus fregueses, de maneira a não fazer de amor deles, preço mais vantajoso a um do que a outro. A ação não foi, portanto, praticada nem por dever nem por inclinação imediata, mas sobretudo com intenção egoísta.” (Kant, FMC, 1785, BA11-12)

Kant, descreve que a preservação da vida é um dever, além de ser algo que todos têm uma inclinação imediata. Porém essas ações não podem ser lidas como ações *por dever*, mas *conformes ao dever* e por mais amável que seja uma ação que busque inclinações imediatas não possuem nenhum valor moral pelo simples fato de nascerem nas inclinações e não se guiarem pela boa vontade. As ações *por dever* não são determinadas pelos objetos da ação ou pelo propósito da mesma, mas na máxima que as determina por meio do princípio da vontade pura que abstrai necessariamente de todos os objetos da ação. Sendo assim, as ações *por dever* são determinadas por si mesmas. O valor das ações praticadas por dever não está nos seus propósitos ou mobiles, mas no *princípio do querer* e a centralidade da ação moral encontra-se naquilo que move o meu querer, a máxima.

Para tornar mais clara esta relação deve-se compreender que as ações *por dever* não possuem a mesma determinação do **querer** que possuem as ações *conforme o dever* e *contrárias ao dever*, pois o **querer** que move as ações conforme o dever e contrárias ao dever está diretamente ligado ao propósito e não a máxima. As duas últimas formas de ações supracitadas são determinantemente movidas pelo propósito de suas ações, ou seja, seus efeitos. As ações *por dever* são guiadas a partir das máximas, neste ponto não se equivalem as demais formas de ação, i.e., as ações guiadas por propósitos não possuem valor moral diferente das ações guiadas a partir de máximas. De acordo com Kant:

“Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito com que ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar foi praticada.” (Kant, 1785, BA14)

Antes de seguirmos com a exposição a respeito das ações por dever, precisamos esclarecer o conceito de máxima. A máxima é o princípio subjetivo da vontade, porém passam pelo critério da prova moral de universalidade possível. Portanto, uma máxima é adotada pelo agente sempre

que o mesmo busca um princípio determinante da sua ação que pode vir a tornar-se geral e até possivelmente universal. As máximas por sua tendência à generalidade não tendem a ser compreendidas como algo descartável tão facilmente, como é o caso dos propósitos, pelo simples fato de uma máxima, mesmo subjetivamente, ter em si a pretensão de tornar-se uma lei prática. A máxima pura e simplesmente não pode ser o princípio do agir, mas deve obedecer a um imperativo que testará sua possibilidade de vir a tornar-se princípio de uma lei prática.

Mencionamos que uma ação por dever é uma ação por respeito à lei. Examina-se o conceito de respeito como anteriormente feito com o conceito de máxima e aliar todos estes conceitos em função da sua relação com a lei moral. O puro respeito ao cumprimento da lei moral através do exercício do dever, elimina qualquer objeto da vontade que seja oriundo das inclinações e seus efeitos ou propósitos, pois não determinam a boa vontade. O sentimento de respeito se produz por si mesmo e nada mais é do que: “A consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade”. (Kant, 1785, BA16).

O respeito à lei moral, as máximas que geram esta lei e o dever que nos impele agir conforme esta lei são partes deste conceito tão caro à nossa exposição a respeito da estrutura da moralidade kantiana. O conceito de lei se fundamenta a partir de um testador de máximas que garante tanto o respeito a ela como o seu cumprimento por dever que denominamos imperativo categórico. Agora, precisa-se que seja feita a exposição deste conceito e posteriormente iremos compreender outro tipo de imperativo, o imperativo hipotético que demonstra caminhos que possibilitam a ligação entre a estrutura da moralidade e da felicidade.

Kant, ao tratar do conceito de imperativo, o expõe do seguinte modo: “A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*”. (Kant, FMC, 1785, BA38). Portanto, “Os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana por exemplo. ” (Kant, 1785, BA 39-40). Os imperativos se demonstram sempre pelo dever e indicam a relação entre as leis objetivas da razão com a vontade, que por mais que compreenda a importância de agir conforme aquilo que é bom, nem sempre incorre por este caminho.

Os imperativos se ordenam de dois modos hipotéticos e categóricos, contudo seus ordenamentos dizem respeito às intenções que movem as ações enquanto máximas que podem ser objetivamente válidas ou não, mas que seguem o princípio da intencionalidade oriundo da boa vontade. As definições dos imperativos precisam ser explicadas em detalhes a partir deste

ponto, pois a distinção entre os imperativos hipotéticos e categóricos acompanham tanto a fundamentação da moralidade, assim como os caminhos de ligação com a felicidade.

O imperativo hipotético seria a necessidade prática de uma ação subjetiva como meio para se alcançar qualquer coisa que se queira e o imperativo categórico é aquele que representa uma ação objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra coisa a não ser a si mesma. A partir do princípio de que todos os imperativos são fórmulas de determinação da ação, logo ele se faz necessário segundo o princípio de uma vontade boa. Conquanto, uma ação boa como meio para algo pode ser entendida como guiada por um imperativo hipotético, no caso de uma ação boa em si mesma seria um imperativo categórico.

O imperativo categórico não se baseia em qualquer condicionante da intenção, pois não se relaciona com a matéria da ação ou quaisquer efeitos que, por meio dele, possam resultar da ação. A base deste imperativo encontra-se na forma e no princípio que desta ação deriva e o caráter de bondade da ação reside na própria intenção do cumprimento da mesma. O imperativo categórico é o imperativo da moralidade, por simplesmente pautar-se na intenção pura e simples que visa realizar-se em si mesma. Kant, expressa a natureza deste imperativo na seguinte passagem:

“Notemos no entanto provisoriamente que só o imperativo categórico tem o caráter de uma lei prática, ao passo que todos os outros se podem chamar em verdade *princípios* da vontade, mas não leis; porque o que é somente necessário para alcançar qualquer fim pode ser considerado em si como contingente, e podemos a todo o tempo libertar-nos da prescrição renunciando à intenção, ao passo que o mandamento incondicional não deixa à vontade a liberdade de escolha relativamente ao contrário do que ordena, só ele tendo portanto em si aquela necessidade que exigimos na lei.”(Kant, FMC, 1785,BA 51)

Essa respectiva passagem da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, demonstra que a compreensão do imperativo categórico possui certa dificuldade de compreensão pelo simples fato de estarem fundamentados em um princípio *a priori*, poderíamos dizer que ele seria uma proposição sintética- prática a priori. Isto significando que dizer que este imperativo está ligado ao fato de não derivar o querer analiticamente de uma ação de um outro querer já pressuposto, mas este querer liga-se imediatamente a vontade de um ser racional enquanto algo de fora da rede causal dos querereres preconcebida.

Avaliando-se por outro prisma, compreende-se que o querer supremo que intenciona o imperativo categórico encontra-se na disposição para o agir conforme ao dever, pois este querer nasceria *a priori* e não *a posteriori*. Avalia-se este imperativo liga imediatamente aquilo que não está contido no conceito de vontade (sintético) com o querer (a priori) que não pode ser

subsumido da causalidade natural dos queres determinados pelas condições empíricas e finalidades de todas as mais variadas naturezas.

O imperativo categórico possui uma fórmula que se autodetermina, sem necessariamente responder a qualquer outra condição externa. Pois, quando pensamos em um imperativo hipotético em geral, seu conteúdo é sempre empírico e este possui uma dependência baseada em determinado condicionante para seu princípio, no entanto, o princípio do imperativo categórico se auto determina. A necessidade da máxima que ordena determina-se a lei, sendo isenta de qualquer condição, exceto senão a universalidade que a torna uma lei em geral que está em conformidade com a máxima da ação. Kant define, “O imperativo categórico é, portanto, só um único que é este: age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (Kant, FMC, 1785, BA 52-53).

Dessa forma o dever deve ser a necessidade prática-incondicionada de nossas ações e temos que querer que a máxima da nossa ação venha tornar-se lei universal válida a todos os seres racionais. Afinal, este é o cânone pelo qual deve –se julgar as ações enquanto universais. O imperativo moral não só determina, como ordena na forma de um imperativo estabelecido em seu caráter de fórmula para os seres finitos racionais.

Kant, após expor todo o traçado da boa vontade, do dever, da lei moral e do imperativo categórico busca demonstrar que a questão em torno da ligação entre estes conceitos encontra-se em uma metafísica dos costumes. No qual os princípios do que acontece ou do que as coisas são, não são tão importantes como os elas devem acontecer. A fundamentação de uma ética deontológica galgada em como as coisas devem ser servirá de leis objetivas-práticas para o agir humano. Nossa vontade determina-se por si mesma e toda a dimensão empírica se dissipa em meio a este terreno.

Pode-se ter mais clareza a respeito dos imperativos categóricos ao compreender as suas outras formulações. Embora que o ponto de questionamento se centre na primeira formulação, é válido expor com mais detalhe as três formulações do imperativo categórico. Já que, há uma relação simbiótica presente entre elas. Portanto, ao expor cada uma das formulações se entende como estas se relacionam e compreender que ao tratar-se de um direta ou indiretamente evoca-se as demais. As formulações são as seguintes:

1. Age de tal modo que possas querer que a máxima da tua ação possa vir a tornar-se uma lei universal.
2. Age de tal modo em que possas usar a humanidade, na tua pessoa ou na pessoa de outro, nunca como meio, mas ao mesmo tempo como um fim em si mesmo.

3. Age de tal modo que a ideia da vontade de todo ser racional, deva ser uma vontade legisladora universal.

Ressalta-se que a terceira formulação se transpõe de outro modo, que não altera seu sentido geral, mas que adequa a formulação do princípio da autonomia da vontade em detrimento de elementos sensíveis. Consequentemente, heterônomos por meio da adequação deste princípio da autonomia da vontade em harmonia com o reino dos fins da natureza possível pela liberdade. Ou seja, o ser racional deve ser capaz de legislar quer seja como membro de efetivação deste princípio, quer seja como chefe criador do mesmo.

Cada um destes imperativos serve como derivação da primeira formulação que se baseia na tendência de universalidade que dá a máxima o caráter de lei. Esta lei deve passar pelo crivo das três formulações. A primeira formulação é o princípio ao qual todos devem basear-se para determinar uma decisão moral. Em tese, seus significados teóricos são semelhantes, mas diferem-se no modo de demonstração do mesmo princípio em casos diferentes.

Em seguinte, a primeira formulação significa dizer que o imperativo moral deve escolher suas máximas visando seu caráter de validade enquanto lei universal; A segunda formulação expressa que o ser racional deve ser sempre um fim segundo a sua própria natureza, ou seja, fim em si mesmo em detrimento de qualquer outro fim; e A terceira diz respeito a determinação completa de todas as máximas a um reino possível dos fins, para liberdade, como reino da natureza.

A vontade absolutamente boa, impelida pelo dever, deve agir por meio do imperativo categórico sob a condição da primeira formulação. Com intuito de cumprir o princípio da autonomia da vontade, sendo a a base fundamental das ações éticas. No entanto, fica em aberto uma questão importante: Se compreender a estrutura da moralidade e segui-la é a finalidade última dos seres finitos racionais, onde estaria a felicidade nesta estrutura? Para respondermos tal pergunta, é necessário compreender que a fundamentação da moralidade foi feita sem necessariamente recorrer ao conceito de felicidade para que não haja influência do mesmo na estrutura da moralidade e seu princípio puro da autonomia da vontade.

A necessidade de separar a felicidade e a moralidade se deve ao projeto kantiano de fundamentar a moralidade, sem incorrer nos vícios presentes na fundamentação ética de cunho eudaimonista. Uma vez passada a fundamentação desta moralidade a felicidade pode reencontrar seu lugar junto às ações, mas sem o protagonismo antes existente. A moralidade não poderia se dar meramente enquanto algo formalista e apartado de qualquer valor íntimo.

Portanto Kant inclui na moralidade o conceito de dignidade que nasce da condição mesma de sermos fim em si mesmo. Para ele, a moralidade é o que nos torna dignos de sermos felizes, devido ao bom cumprimento da estrutura da moralidade. A moralidade não deve ser subalternizada jamais. Todavia apenas seguir seus ditames que foram expostos nos parágrafos anteriores não são suficientes para garantir que as ações humanas se realizem de acordo com o seu bem supremo. Outrossim, agora adentrar-se-á na análise da relação entre a estrutura da moralidade e o conceito de felicidade.

A princípio é necessário examinar o conceito de dignidade como fio condutor até a relação entre moralidade e felicidade. Neste primeiro momento iremos tratar a respeito desta relação com vistas a compreender como a dignidade nos encaminha em direção ao conceito de felicidade dentro da estrutura da moralidade, ponto este que será retomado mais a diante na dissertação.

Dando continuidade à questão, Kant, expõe um outro conceito importante para a explicação destas questões que nos levam diretamente à felicidade, que seria a *dignidade*. A definição dada por ele é a seguinte: “Aquilo, porém que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é um preço, mas um valor íntimo, isto é dignidade” (autor, ano, pagina). A dignidade é absolutamente um valor íntimo que reside na condição de sermos um fim em si mesmo, sendo esta condição aquilo que nos impulsiona em direção a possibilidade de ser feliz. Nas palavras de Kant: “Designo por lei pragmática (regra de prudência) a lei prática que tem por motivo a felicidade, e por moral (ou lei dos costumes), se existe alguma, a lei que não tem outro móbil que não seja indicar-nos como podemos tornar-nos dignos da felicidade”. (Kant, CRP, 1781, A806/B834).

A dimensão da felicidade está vinculada a sua concordância ou não com a moralidade, i.e., ser feliz é encontrar o ponto de conciliação entre o conceito da felicidade geral com a moralidade. Existem dois caminhos possíveis para compreender a questão entre a moralidade e a felicidade: 1.As regras de prudência e 2. A tese do sumo bem. Estes dois caminhos parecem bastante viáveis para essa finalidade. A felicidade “moral” “repousa na satisfação suprema, no bem-estar completo, independente das condições do mundo empírico, de um estado que não pode realizar-se nesta vida e neste mundo, mas apenas na vida futura e no mundo moral, suprassensível” (Loparic, 2004, p. 41).

As condições necessárias para tal, repousam na efetivação das ações morais que geram o *mérito* para a felicidade. A noção de merecimento de ser feliz ou dignidade da felicidade, é um efeito necessário das ações morais que concordem com o princípio de autonomia da vontade. A

felicidade que em muitos momentos foi distanciada da moralidade reencontra seu lugar junto a estrutura dessa mesma moral. Sendo assim não enquanto móbil, finalidade ou encadeamento da moralidade, mas como consequência possível. A possibilidade de ser feliz, é a grande questão aqui, pois não se deve agir visando a felicidade ou buscá-la como princípio, mas a mera possibilidade do seu cumprimento satisfaz a exigência de nossa causalidade natural em efetivá-la. A felicidade “moral” concorda com a moralidade, sendo assim o fato de não gerar dano aos princípios da razão pura prática, pode coabitar as ações humanas sem interferir fundamentalmente nelas.

O sumo bem é esta ideia de unificação entre a moralidade e a felicidade, pois para Kant, haveria uma ligação necessária entre a felicidade e a moralidade. A *tese da ligação necessária* defendida pelo filósofo se pauta na ideia de que somos seres finitos, porém dotados da efetivação necessária da razão prática para fins da liberdade. A contradição evidente destas posições se assenta neste ponto específico. Os *seres racionais finitos* são marcados pela cisão entre o mundo sensível e o mundo inteligível que se dá no móbil e na finalidade, originárias de causalidades distintas que impelem as ações destes seres. Com efeito, o conceito de felicidade aqui demonstrado não seria simplesmente o conceito de felicidade exposto até então como felicidade enquanto meramente sensível, mas uma felicidade de uma outra ordem, uma vez que esta, deva estar em concordância com a moralidade.

É necessário examinar a estrutura dos imperativos hipotéticos e a relação entre os conselhos de prudência como ordenamento das inclinações com vistas à felicidade e à moralidade. Diante a introdução do tema da felicidade e sua relação com a moralidade, retomarmos o conceito de imperativo hipotético, embora explicado este conceito ao tratar-se da fundamentação da moralidade. É importante examinar novamente sobre um outro aspecto ajudará a entender como propor uma possível conciliação entre a moralidade e a felicidade através destes imperativos de ordem empírica.

Retomando a observação, o imperativo hipotético pode ser definido enquanto um imperativo voltado ao uso da ação boa em função de algo, ou seja, não simplesmente bom em si mesmo. Deixando claro que, esta característica do imperativo hipotético de estar condicionado a uma determinada condição, não significa que o mesmo se guia pela finalidade. E sim que seu princípio está condicionado a algo que não necessariamente seria ele mesmo. Quando se toma uma ação como necessária seus objetos são múltiplos e os seus meios para atingir sua intenção também, pois a sua necessária ligação com a intenção sensível que determina a ação é o ponto de ordenamento destes imperativos. Ou seja, estes são sempre guiados por uma intenção empírica.

Segundo a fundamentação da metafísica dos costumes: “O imperativo hipotético diz, pois, apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção possível ou real” (Kant, FMC, 1785, BA41). O imperativo hipotético pode ser tomado em dois casos, 1. Problemáticos e 2. Assertórico- prático.

O imperativo hipotético de caráter assertório, é o imperativo que governa as ações técnicas (arte) pois todas elas possuem uma parte prática que determina a possibilidade de certas finalidades. Neste caso, os imperativos orientam-se em função de efetivar as finalidades possíveis e quais os meios para alcançá-las. Os imperativos desta ordem são denominados imperativos de destreza ou regras de habilidade, pois estas máximas servem enquanto caminhos para obtenção de determinados fins reais. Pode-se dizer que o imperativo de destreza serve de meio para obtenção de algo que tem uma intenção definida, mas o fato de ser boa ou razoável é descartado em função da obtenção de sua finalidade real.

Por outro lado, o imperativo hipotético de ordem problemática ou conselhos de prudência centra-se no uso da destreza para obtenção de uma finalidade possível que está atrelada, pela dependência a esta finalidade, aos seres finitos racionais, o nome dado a esta finalidade é a felicidade. Nas palavras de Kant:

“Há, no entanto, *uma* finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente (enquanto lhes convêm imperativos, isto é, como seres dependentes), e, portanto, uma intenção que não só eles *podem* ter, mas de que se deve admitir que a têm na generalidade por uma necessidade natural. Esta finalidade é a *felicidade*.” (FMC, 1785, B42)

O imperativo de prudência, no que tange a promoção da felicidade, pode até parecer se confundir com imperativo assertório, pois o mesmo, por princípio, faz uso dos meios para tal. No entanto, a intenção de ser feliz é uma necessidade natural, embora problemática ou possível, ela ainda conserva o caráter de evidência, pelo fato dos seres racionais serem dependentes dela. Usar a destreza para obter o maior bem-estar próprio e escolher os melhores meios para chegar até a satisfação dessa necessidade natural é denominada prudência (*Klugheit*).

“Embora os imperativos da prudência possuam uma coincidência com as regras de habilidade, no que diz respeito ao seu caráter de imperativos condicionados a elementos subjetivos e uma determinada intenção sensível, se tratando do conceito de felicidade defini-lo torna-se uma tarefa difícil, pois os seres finitos não poderiam definir com precisão o que afinal desejam de fato enquanto objeto de sua felicidade. A felicidade encontra-se em um patamar de bem-estar absoluto, lugar pleno na realização deste ser finito não havendo quaisquer princípios que ordenem a chegada a este fim na sua plenitude.

“Não se pode, pois, agir segundo princípios determinados para se ser feliz, mas apenas segundo conselhos empíricos, por exemplo: dieta, vida econômica, cortesia, moderação e etc., acerca dos quais a experiência ensina que são, em média, o que mais pode fomentar o bem-estar.” (KANT, 1785, BA 47)

Sendo assim, identifica-se os imperativos de prudência não podem garantir de maneira objetiva e necessária a obtenção da felicidade. Sendo dessa maneira, considerados conselhos, possíveis caminhos, diferentemente dos mandamentos dos imperativos categóricos. A felicidade, diria Kant, não é (Idem, Ibidem, BA 47 “um ideal da razão, mas da imaginação” , os imperativos da prudência são inúteis para alcançar uma totalidade das consequências presentes nas ações orientadas em função da felicidade, mas apenas meios para obtenção da mesma.

Mesmo aplicando os imperativos de prudência de forma adequada a garantia da finalidade não é certa. Em termos gerais, se for o caso destes imperativos de prudência estarem em concordância com a moralidade, poder-se-ia usá-los ainda enquanto meios para buscar a felicidade, mesmo que sem garantias. Porém, com algum grau de generalização necessária para guiar em direção a este fim inerente aos seres racionais finitos sendo determinante a exigência de uma ligação necessária entre a moralidade e a felicidade. O desenvolvimento da relação entre os conselhos de prudência e a felicidade, possui meandros e sutilezas que necessitam de uma maior investigação, a questão a ser trabalhada no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 2 - OS CONSELHOS DE PRUDÊNCIA E A BUSCA DA FELICIDADE

2.1. A CONCILIAÇÃO ENTRE RAZÃO PRÁTICA E PRUDÊNCIA

A investigação feita no capítulo anterior auxiliou na busca por respostas para 3 pontos: 1. A felicidade pode ser o princípio da moralidade? 2. Qual o fundamento da moralidade? 3. Será possível conciliar moralidade e felicidade apesar de suas distinções?

Nesta seção, deve-se *examinar* um dos caminhos possíveis que foram demonstrados ao longo deste *exame* minucioso na dissertação a respeito destes três problemas. O uso dos imperativos de prudência ou conselhos de prudência como meio para uma conciliação possível entre felicidade e moralidade.

A relação estrita existente entre a prudência e a razão prática deve ser explicada para que se possa ter mais claramente a noção dos graus desta conciliação. Primeiramente, pode –se compreender que a distinção da felicidade e da moralidade se dá diante do problema da fundamentação. Ou seja, a felicidade não poderá ser tomada como princípio ou finalidade das ações. Portanto, no que tange ao fundamento da moralidade, percebeu-se que seu amparo está na boa vontade e no princípio da autonomia.

O fundamento da moralidade segue o caminho de distanciamento necessário do conceito de felicidade, o que não significaria dizer que os desdobramentos pragmáticos das ações morais também precisem descolar-se radicalmente deste conceito. Kant, descreve que apesar dos imperativos serem divididos entre categóricos e hipotéticos, o querer partido de três princípios diferentes pode gerar uma diferença de obrigação imposta à vontade. Consequentemente, haveriam três princípios do querer: regras de destreza (técnica), conselhos de prudência (bem-estar) e leis da moralidade (ação moral).

O ponto, a ser levado em conta é que prudência é sinônimo de pragmático. A questão é compreender os desdobramentos pragmáticos das ações morais. Não há contradição conceber

prudência como um meio não só de fortalecimento das ações morais, como de promoção da felicidade que coaduna com a moralidade.

A questão encontra-se traçada do seguinte modo: É possível ser moral e ainda sim seguir conselhos pragmáticos do bem viver? Embora, tenha-se delimitado na primeira seção a recusa de Kant pela virtude enquanto fundamento para uma ação, e conseqüentemente, a felicidade. A prudência possui alguns pontos de similaridade com a razão prática. A humanidade é feita por seres detentores de uma vontade finita que se guia por meio de fins, sejam fins condicionados ou incondicionados como já identificamos claramente nas seções anteriores. Fins condicionados são aqueles oriundos da natureza que dependem da sensibilidade e estão relacionados com a capacidade de desejar ou rejeitar objetos denominados de bom ou mau. Segundo Muniz:

“Tais conceitos, como Kant se refere no segundo capítulo da analítica de sua segunda crítica, se refere não aos objetos de uma razão prática pura, mas sim ao campo da razão meramente prática, em contato com nossa sensibilidade. Assim, no que tange à aplicação de ambos os conceitos e à relação com o julgamento prático, Kant faz a seguinte observação: “o filósofo que se julgasse obrigado a apoiar seu juízo prático num sentimento de prazer, chamaria bom ao que é um meio para o agradável, e mal ao que é causa da desagradabilidade e da dor; com efeito, o juízo sobre a relação dos meios com os fins pertence certamente à razão.” (KpV, AA 05: 102-103). (Muniz, 2019, p. 68)

Logo, podemos identificar que embora a razão seja determinada por um elemento não empírico e oriundo de uma causalidade da vontade, a razão em seu caráter meramente prático (não necessariamente ligada a seus elementos puros) em contato com a sensibilidade, geraria um domínio próprio do julgamento prático. E a partir disso conseqüentemente, encontraria uma ligação entre os meios e os fins, sendo este domínio racional.

Se a felicidade for pensada enquanto objeto do domínio de uma razão prática, também pode ser lida como objeto da razão prática pura, como uma felicidade digna. A prudência mesmo presa a elementos de agradabilidade (bom) e desagradabilidade (mau) não estaria distante da moralidade e conseqüentemente da razão prática, como será debatido mais à frente.

A felicidade digna nos termos da prudência para ser alcançada pode ser guiada evitando interferências adversas. Buscando a felicidade enquanto uma noção de algo bom e digno como uma conquista dos homens mediante a variedade de objetos que podem vir a ser colocados como matéria desta felicidade. Portanto, o conceito de bom é essencial diante desta relação, pois aos objetos da nossa razão prática somente pode ser incluso caso este bem esteja submetido a validade incondicionada do bem supremo da moralidade.

É sabido diante a noção de razão prática, que a prudência por si só não faz o teste da universalidade a suas máximas e muito menos pode julgar moralmente sua validade, não podendo operar significativamente como um caminho de chegada à moralidade. Contudo, seu

uso enquanto meio para obtenção deste objeto, a felicidade, pode ser benéfico para a razão prática, pois ordena o objeto através dos critérios estabelecidos pela moralidade.

O conceito de felicidade digna não representa uma mera unificação de objetos contidos na sensibilidade que adquirem o estatuto de dignidade, mas as satisfações são unificadas através da prudência e guiadas na busca da felicidade através da mesma. A condição existente para a efetivação desta condição é que a prudência esteja em concordância com a razão prática. Assim pode se dar o ordenamento de um todo de objetos subjetivos com vistas a satisfação em concordância com o elemento objetivo da razão prática que formam uma harmonia passível de validade moral.

Identifica-se que a prudência desempenha um papel crucial na atividade de unificar o todo das nossas inclinações, Kant define esse conceito e sua relação com as inclinações do seguinte modo:

“As inclinações naturais, consideradas em si mesmas, são boas, i.e., irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas às outras, mas possam ser levadas à consonância num todo chamado felicidade. Mas a razão que tal levar a cabo chama-se prudência” (Kant, CRPr, AA 06:58).

Dessa maneira, examina-se que a prudência possui uma relevância inegável para a ética mesmo que indireta. Entretanto, ela se assenta na necessidade de delimitar, unificar o diverso das inclinações de acordo com aqueles que possam ser tomados como desdobramentos pragmáticos da razão prática e não gere precisamente dano a seus elementos. A prudência desempenha o papel de juiz diante da anarquia instaurada nas inclinações, dando forma e direção a estes elementos para obtenção de um fim, mesmo que esta seja apenas um meio e nunca a garantia mesmo deste fim.

Muito embora existam vários fins viáveis para a obtenção da felicidade digna, o julgamento diante dos aspectos presentes no mesmo de ser moralmente aceitável ou não envolve uma relação direta com toda a cadeia da moralidade e seu princípio. Posto de outra maneira, o ordenamento das inclinações deve seguir três critérios, primeiro estas inclinações não devem se excluir mutuamente, segundo não gerarem dano à moralidade e terceiros seus resultados devem ser imprescindivelmente favoráveis à promoção da felicidade digna.

Mesmo que tais inclinações adquiram o estatuto de aceitáveis ou até viáveis para a promoção da felicidade, esta felicidade deve ser digna e não mera satisfação de qualquer de um objeto sensível, pois nem sequer receberia tal nome. Por exemplo: Supondo que se sinta um desejo imenso por um cachorro-quente caso consiga comer este alimento, a mera satisfação dessa inclinação, isso não me faria precisamente feliz, mas satisfeito. Neste caso, alguma outra

inclinação facilmente anulária esta e, portanto, não poderia dizer que o sentimento de satisfação gerado por este objeto seria a felicidade digna, mas apenas uma satisfação de uma inclinação sensível. O ordenamento neste caso é crucial, pois esta inclinação ou outras devem ser organizadas como meio para promoção da felicidade digna. A tendência à desordem por parte dos objetos da felicidade não resultaria em uma universalidade harmônica.

Embora nos pareça estranho o fato de que prudência possa parecer importante para a moralidade, podemos identificar que a capacidade de avaliar situações é pertinente para o agente prático para determinados fins e pode servir de auxílio para o agente prático que permanece vinculado a objetos sensíveis. Sabe-se que a prudência é uma habilidade bem distinta da destreza, sua natureza ligada à felicidade por meio da promoção do bem-estar pode eventualmente se relacionar com a felicidade. A boa vontade, enquanto boa em si mesma, encontra a sua realização em si e não por meio de objetos externos a ela. Possui um sentimento moral que a motiva, o sentimento de respeito. Seria o respeito insuficiente no auxílio da motivação da boa vontade? O sentimento moral é o real elemento motivador das ações guiadas pela boa vontade, no entanto ações simplesmente boas por si só, podem levar o indivíduo a não satisfazer sua parte finita, parte está determinadamente inclinada a felicidade, Segundo Kant:

“Assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente); pois a ausência de contentamento com o seu estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande tentação para transgressão dos deveres. Mas também sem considerar aqui o dever, todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exatamente nesta idéia que se reúnem numa soma todas as inclinações” (FMC, 1785, BA 11-12)

Avalia-se assim ser um caminho viável que auxilie no fortalecimento da moralidade. A pergunta a ser feita é se o sentimento de respeito à lei moral seria suficiente para motivar as ações morais? A questão a respeito desta pretensa insuficiência do sentimento de moral em motivar e acompanhar os desdobramentos das ações morais permanece, neste ponto Muniz, demonstra o seguinte:

“Aqui, o sentimento de respeito em relação a lei moral limitaria a influência das inclinações por expor as declarações de amor-próprio, que não são universalizáveis, solapando ou enfraquecendo as pretensões de tais máximas colocarem-se como sendo a fonte de toda a razão suficiente para agir. A lei moral, enquanto objeto de veneração e reverência, faz com que o sujeito respeite a mesma e deixe que este sentimento pela lei possa se colocar como uma influência que impede que os demais sentimentos decidam arbitrariamente e equivocadamente seu valor.” (Muniz, 2019, p.78)

Assim, o sentimento de respeito à lei moral cumpre o papel claro de limitar a influência das inclinações por expor a insuficiências destas enquanto princípio e os riscos que estas podem

trazer ao agente moral, como descreve Reath (1989, p.300) “O respeito pela lei limita a influência das inclinações em expor as declarações [ou seja, as máximas] do amor de si e solapando suas pretensões a ser uma fonte de razão suficiente”. O autor expressa nesta passagem a ideia de que mesmo que o respeito ocupe o lugar de pretensa motivação da boa vontade, seu real papel é o de limitar a influências inclinações a ela. Neste ponto, se identifica que o sentimento de respeito à lei moral é um dos modos possíveis de contrastar as inclinações com a lei. Vale ressaltar que apenas a concordância entre prudência e razão prática é a condição da operação da prudência, porém, a mesma também pode julgar e examinar as inclinações e propor uma possível conciliação entre máximas e inclinações, mas sempre condicionada aos elementos da razão prática.

Ao analisar a importância da prudência diante da relação com a razão prática, deve-se compreender que mesmo que a prudência ocupe um lugar de subalternidade, haveria em alguma medida um certo espaço para que a prudência tivesse seu papel de importância como elemento de unificação entre a moralidade e a felicidade. A pretensão aqui não é de forma alguma, demonstrar uma independência da prudência em relação à razão prática. O intuito é apenas demonstrar que a mesma tem tanta importância quanto a razão neste processo de conciliação entre a moralidade e a felicidade. Para tal, é necessário recorrer a uma observação de um texto pré-crítico kantiano em que um esboço desta questão se apresenta.

A prudência pode ser vista como um ponto importante para amparar a moralidade, mas seu papel diante da razão prática é maior do que apenas auxílio no jugo das inclinações, Segundo Brandt (p.117), Immanuel Kant em sua obra “*Baumgartens Initia Philosophiae practicae prima*” (1760), que são anotações a obra de Baumgarten, descreve que haveria dois tipos de coação para as ações: *per stimulos* e *per motiva*. O interessante é que nesta obra Kant, descreve que as ações per estímulos são coagidas por uma dimensão instintiva e as ações per motiva podem ser coagidas pôr um fim determinante da vontade que pode ser moral ou pragmática. Como descreve Conceição:

“A distinção feita por Kant da coação *per stimulos* e *per motiva*, em Collins, é igual à desenvolvida em suas anotações da obra de Baumgarten. Em ambas as obras, Kant argumenta que toda coação prática não é subjetiva, porém, é objetiva, porque o motivo da ação é compatível com a ideia de liberdade positiva. Dessa maneira, a coação prática trata da eleição de um fim determinante da vontade, que pode ser classificado como pragmático ou moral.” (Conceição, ano, p.90)

Podemos perceber que mesmo que haja razões tais para crer que os imperativos de prudência não possuem caráter absoluto, seus imperativos podem significar algum ganho ao indivíduo que os busca enquanto meios para satisfação de determinado fim, sendo esta busca um

fortalecimento indireto da moralidade. Kant, expressa claramente na *Doutrina das virtudes* que uma das características que diferenciam os homens dos animais é a capacidade de dar fins a si mesmo. A possibilidade de fazer uso da própria razão e colocar fins incondicionais é o que faz com que o homem se torne digno de sua humanidade.

Sendo assim, a capacidade de gerar fins é o que proporciona ao homem tornar-se um ser cultural. Na interpretação de Korsgaard, a razão prática é responsável por colocar o homem diante de múltiplos fins, além de colocá-los diante da dificuldade de escolher entre os fins corretos. Segundo a autora: “A posse de uma razão prática, através de operações como a comparação e a previsão, orienta nossos desejos para uma gama cada vez maior de objetos, mas até agora não nos ensina a escolher entre eles” (Korsgaard, 1986, p.188).

Haveria então um equívoco da razão prática em relação aos indivíduos, pois mediante o princípio da razão prática pura o seu fim é bem definido em si mesmo e a escolha por ele é irremediavelmente necessária para se chegar à moralidade, porém a razão meramente prática parece seguir um caminho distinto segundo a autora. Muniz, explica melhor este ponto:

“Na realidade, a humanidade não é algo a ser aperfeiçoado ou completado pela personalidade, elas são antes momentos distintos, que atuam conforme seus fins. A razão prática não é completada ou aperfeiçoada por uma razão prática pura, ambas são modalidades racionais que se relacionam no homem, de modo que o que existe, para além de uma hierarquia de valores entre as razões” (Muniz, 2019, p.95)

A razão prática deve ser entendida como o meio de viabilidade do modo de agir pragmaticamente e não um caminho de torpor diante da obediência da lei moral. É possível definir que os fins dados pela razão meramente prática e pela razão prática pura, podem ser distintos, mas são complementares. Por meio da prudência, a razão meramente prática pode buscar alcançar fins dos quais a razão prática pura não busca, até porque esse não é seu papel. É neste sentido que se encontra o caráter fundamentalmente complementar dos conselhos de prudência. Kant, expressa diversos exemplos desta relação, a noção de disciplina (Kant, 1798, p.441) “a disciplina é o que impede o homem de desviar-se do seu destino, de desviar-se da humanidade, através de suas inclinações animais” (A, 1798, p.441).

A disciplina não é nenhum fim ligado diretamente ao princípio da boa vontade, mas algo útil pragmaticamente que evita que o homem se desvie de seu caminho de humanidade se deixando levar pelas inclinações latentes que o impelem a agir dos modos mais animais possíveis. Não só a disciplina cumpre esse papel por meio da prudência, como também a polidez que auxilia no trato social e na comunicação cordial entre os homens, a sociabilidade, a moda, dentre outras coisas. A prudência serve de esteio para os meandros das ações humanas que

visam, não solapar a moralidade, mas supor meios ou leis pragmáticas que tendam a uma generalização possível.

Agora, é o momento para definir melhor um conceito que tem sido dito de maneira implícita até o presente momento, o conceito de cultura. Pois, ao falar de ações pragmáticas e dos desdobramentos dessas ações que devem ser guiadas pelo princípio da autonomia da vontade, as mesmas se dão em um determinado ambiente, a isto chamamos de cultura em Kant. No que diz respeito ao conceito de cultura em Kant, para ele a cultura é entendida como um sistema de fins, portanto os fins da própria humanidade que estão manifestam na cultura, e que se proliferam sem estarem isolados da natureza, demonstram que a cultura é um reflexo da humanidade. Se estes fins são gerados apesar da natureza, separando o homem da prisão de suas inclinações, a cultura é um elemento libertador e gerado por elementos práticos. Muniz esclarece melhor essa questão no seguinte ponto:

“Se a natureza pode ser julgada como uma unidade sistemática de fins o qual visa um propósito (propósito este relacionado a seres não humanos que em seu todo constitui um organismo), então a ideia de cultura (o que implica seres humanos, é uma forma de organismo também), é um propósito da natureza, que se manifesta no desenvolvimento da humanidade e naquilo mesmo que pode ser feito para fazer brotar e promover os fins morais.⁷⁹ Tais fins surgem de fora da natureza, e pela mediação da cultura, a qual torna possível a humanidade usar a natureza, tais fins preparam a humanidade para a realização de seus propósitos morais no mundo. É neste estado de coisas que a prudência se localiza e joga um papel fundamental removendo obstáculos que dificultam o cultivo da razão prática pura.” (Muniz, 2019, p. 98)

A prudência, portanto, desempenha um papel de limpar os empecilhos existentes entre os fins da cultura com vistas aos fins das morais da humanidade e os fins naturais que conseqüentemente contaminam os demais. A noção de que o homem é um ser capaz de dar fins a si mesmo, pois o fato do homem ser capaz de determinar para si seus próprios fins o coloca diante da condição de autonomia.

Isto seria o pano de fundo de toda a relação entre prudência e moralidade, por esta razão que observar seus meios, a realização destes fins e a relação destes com o agir moral está intrinsecamente ligado à cultura. Pois, diante dos elementos pragmáticos da vida o homem se depara com uma série de questões complexas que se guiando pura e simplesmente a partir do teste de máximas do imperativo categórico, torna-se difícil encontrar saídas para tais questões tão mais diretas com o trato social. Por exemplo: Qual roupa usar para causar boa impressão? Como ser mais amigável? Quais palavras usar em um determinado ambiente? E etc.

A prudência não serve para nos preparar para sermos morais, como um estágio anterior de preparação dos homens para em algum instante serem morais. Na verdade, é o contrário, é por

serem morais que precisam ser prudentes para encontrar a partir da dignidade da moralidade os caminhos viáveis para realização de outros fins, em especial a felicidade, que o garanta a satisfação plena de suas inclinações. Como visto, por Kant:

“Aliás, a própria espécie humana deve e pode ser a criadora de sua felicidade, mas que ela o será, isso não se pode concluir a priori das disposições naturais dela por nós conhecidas, mas apenas da experiência e da história com uma expectativa fundada tanto quanto necessário para não desesperar desse seu progresso para o melhor, e fomentar, com toda prudência e clarividência moral, a aproximação desse fim (cada um o quanto lhe toca nisso).” (Kant, 1798, p. 329)

Partindo para a moralidade e sua estrutura, diante das noções da cultura. Pode-se identificar que Kant, não leva em consideração nenhum elemento antropológico, social e histórico para fundamentar os princípios da moralidade, pois estes são essencialmente metafísicos práticos. Poder-se-ia assim, levantar uma questão importante. Se a prudência ocupa um lugar de tamanha importância dentro das ações humanas, seria a noção de dever para consigo mesmo, intenções prudenciais disfarçadas? De acordo com Singer, Kant ao usar a noção de dever para consigo mesmo está fazendo um uso figurativo da linguagem, pois na verdade só existiriam deveres para com os outros e a medida em que nós temos deveres para com os outros temos direitos. Por exemplo, o direito de exigir que estes indivíduos cumpram seu dever para com outros e assim gerando uma cadeia de direitos e deveres galgada na relação com os outros que acabaria se convertendo ao próprio sujeito. Nas palavras de Singer:

“Pode alguém deve alguma coisa para si mesma, estar em dívida consigo mesmo? Aqui novamente a linguagem deve ser metafórica. Dizer “Eu devo isso a mim mesmo ...” é tanto um modo de enfatizar o direito de alguém de fazer alguma coisa e de expressar sua determinação para fazer isso” (Singer, 1959, p. 203).

Neste caso compreende-se que para o comentador da obra kantiana a relação entre direitos e deveres se complementam e dizer que um indivíduo possui deveres para consigo seria o mesmo que dizer que este mesmo sujeito possui direitos para consigo mesmo. Segundo Muniz:

“Aqui, na realidade, não compete discutir agora este argumento de modo a percebermos suas falhas e certa leitura limitada do texto kantiano por parte de Singer. Antes, o que nos chama atenção nas palavras deste comentador é o modo como toda essa discussão tangencia um outro ponto relevante para nós: sua interpretação da prudência.” (Muniz, 2019, p. 113)

O ponto em questão entre a relação confusa de dever a direito apontada por Singer, centra-se na ideia de que afirmar que um indivíduo possui um dever para consigo, significaria dizer que ele possui um direito para consigo mesmo. Ou seja, se disser a um indivíduo que ele tem o dever de cuidar de sua aparência, conseqüentemente este indivíduo tem o direito de o fazer. Caso o contrário ocorre este indivíduo estará se distanciando de si e conseqüentemente se tornando

imprudente. Portanto, para Singer o fato de um indivíduo sentir-se impelido pelo dever na realidade significaria dizer que um indivíduo estaria sendo imprudente para consigo mesmo e aquilo que pareceria um ato imoral seria apenas um ato imprudente.

Talvez deva-se reconhecer esta posição defendida por Singer é insuficiente para alcançar os conceitos kantianos. Tanto o uso de prudência como uso de dever estão postos de maneira bastante diferentes das defendidas por Kant. O dever para consigo mesmo trata-se na capacidade que o homem tem de tratar a si como um fim em si mesmo e não como um mero meio.

A prudência, diria Kant, é a forma de ordenamento do todo das inclinações visando a promoção da felicidade. Coloca-se aqui a posição de Singer, para demonstrar que estes conceitos se relacionam com tamanha intensidade que em alguns casos parecem se complementarem e até cumprirem a mesma função. No entanto, a posição de Singer não se sustenta, uma vez que o papel desempenhado fundamentalmente pelo dever é o de garantir que os indivíduos morais hajam de acordo com os princípios da moralidade que se fundamentam a partir do teste de máxima universais do imperativo categórico.

A prudência, embora muito importante jamais poderá ocupar este papel e muito menos poderia ser tomada como geradora de um sentimento de ordenamento de determinadas ações universais para os indivíduos. O modo como os imperativos hipotéticos operam e principalmente os imperativos da prudência, sustentam-se na busca pelo bem-estar e conseqüentemente na promoção da felicidade. A felicidade pode adquirir inúmeros objetos que a determinem enquanto um fim, o papel da prudência seria ordená-los de acordo com a moralidade e não apesar dela. Deste modo, colocar a carroça à frente dos bois não seria uma boa alternativa para compreender tanto a prudência, como a moralidade, mas geraria um ruído determinante na relação entre razão prática e prudência.

Em linhas gerais, pode-se dizer que a relação entre razão prática e prudência se estende em diversos campos da filosofia prática kantiana, mas o ponto fundamental desta relação encontra-se no fato da complementaridade necessária entre elas no que diz respeito aos desdobramentos pragmáticos dos princípios da moralidade. A etapa da fundamentação dos princípios morais apresentada por Kant em sua obra "*A fundamentação da metafísica dos costumes*", deixa clara a não necessidade dos imperativos hipotéticos, No entanto a medida em que a moralidade está assentada em seus fundamentos o seu desenvolvimento acaba por resvalar nos imperativos da prudência que demonstram ser úteis para auxiliar a moralidade, tanto na tentativa de garantir a felicidade por meios que não gerem dano à moralidade, como para ajudar a limitar as inclinações que se chocam os princípios da moralidade. Metaforicamente, pode-se dizer que a moralidade

seria uma fechadura e a prudência o seu óleo de lubrificação. A moralidade independe dos elementos constitutivos da prudência, mas o auxílio da mesma auxilia no cumprimento da moralidade por parte dos seres finitos racionais.

2.2. O PAPEL DA PRUDENCIA NA FELICIDADE

Seguindo os elementos expostos na seção anterior, será iniciado a observação a respeito da relação entre o papel exercido pela prudência na felicidade através do conceito de felicidade digna e sua relação com a estrutura da moralidade buscando tornar esta felicidade moral ou bem-aventurada. Agora, sabe-se que o papel da prudência em relação a felicidade é o de ordenamento dos objetos sensíveis das inclinações que dão sua forma através da razão prática, tornando-a digna de ser realizada em sentido pragmático. No entanto, a dignidade ainda não é a garantia de sua realização plena, em sentido moral. Pois, como expressa Paul Guyer (2000. p. 119.) “Fato da felicidade digna não ser imoral, não a torna necessariamente moral”. Porém, pode-se a partir disso ter em mente que o fato de a felicidade ser tomada enquanto algo que não gera precisamente dano a moralidade um grande avanço para nosso intento.

Antes de tratarmos a respeito da passagem da felicidade digna para a felicidade moral ou bem-aventurança, precisamos examinar os pontos que compõem a felicidade digna. A mesma deve ser pensada como elemento de conciliação entre mundo sensível e inteligível, como consequência de uma vida moral, e como ponto de ligação para realização plena das ações em sentido pragmático. A partir disso, destes dois caminhos de apresentação dos elementos da felicidade digna conseguimos compreender sua fundamentação e seu alinhamento junto-a prudência.

Inicialmente, deve-se compreender que a felicidade digna, embora pareça referir-se a elementos sensíveis, a mesma pode vir a comportar certo elemento a priori, de modo que este caráter a priori revela que felicidade digna exige o desenvolvimento de certas habilidades. Para melhor compreensão dessa questão devemos primeiro retomar a questão da prudência enquanto um imperativo. A prudência se aproxima dos imperativos hipotéticos, mas se distingue dos imperativos de destreza (regras de habilidade) que comportam certa analiticidade.

Os imperativos de destreza (assertóricos-práticos) possuem meios que são ligados diretamente a sua finalidade, possuindo um certo grau de exigência. Ou seja, a finalidade buscada pelos imperativos técnicos faz uso de seus meios, assim como, o fato de seguir tais meios garantirá certo fim. Por exemplo, no imperativo de destreza “tenho de tomar ações que aumentem minha riqueza”, as ações serão condicionadas pela finalidade e o meio para chegar a

tal finalidade será sempre a avaliação das ações que visam aumentar minha riqueza. Assim, haveria uma simbiose clara entre o meio e o fim, i. e., manter a natureza desta relação seria uma exigência que independe de qualquer outro fato que não o cumprimento deste imperativo. Os conselhos de prudência são imperativos problemáticos e não possuem as mesmas características dos imperativos de destreza (regras de habilidade) por buscarem a promoção da felicidade. A prudência não exige em sua estrutura uma simbiose entre os meios e os fins e, portanto, seriam diferentes em certo grau dos imperativos técnicos.

A felicidade, na Fundamentação da metafísica dos costumes (FMC), se revela como um fim relativo e de natureza indefinível, em relação aos fins que os imperativos problemáticos lidam. A exigência a priori dos imperativos problemáticos residem na sua finalidade que deve ser sempre alcançada em relação a si mesma, embora subalterna a lei da moralidade, por não ser passível de universalidade. Contudo, segundo Nakhnikian (1992), baseando-se em Kant, pressupõe que os imperativos de prudência possuem certo elemento a priori e determinada obrigação.

A obrigação presente nessa questão reside no fato de que para se alcançar a felicidade por meio da prudência se faz necessário certas habilidades, muito embora saibamos que essas habilidades devam estar em consonância com a lei moral, essas habilidades da prudência é o que permitiriam a transposição de certa unificação das inclinações na felicidade buscada pela prudência. Ou seja, o elemento de obrigação ou a priori reside na necessidade dessas habilidades para execução da prudência em conformidade com a lei moral. Nas palavras do autor: “Nós conhecemos a priori que um ser racional finito não pode fazer qualquer coisa para viver tão feliz quanto possa, ao menos que ele adquira habilidade” (Nakhnikian, 1992, p.48). Muniz descreve sobre isso da seguinte maneira:

“Como este comentador afirma, nenhum sujeito fará alguma coisa, tanto quanto ele possa para realizar estas ações dotadas de um caráter de necessidade, se ele não adquirir habilidade, o que em todo caso devemos incluir a prudência entre elas. Este caráter necessário da felicidade, que expressa a necessidade de certas ações e do fazer uso das capacidades disponíveis para tal, deve estar em consonância com a necessidade de uma felicidade moral, felicidade digna que inclui não apenas a realização da felicidade junto à moralidade, mas mesmo a promoção desta última.” (Muniz,2019, p.393)

Dessa maneira, é possível perceber que nem toda ação, nem todo caminho ou todo meio nos conduzirá para a felicidade necessariamente. Para Nakhnikian, este conhecimento a priori, mostra que a felicidade não é um mero produto casual, mas ela se estrutura em certo conhecimento racional independente da experiência que norteia o uso de certas habilidades.

Conquanto, os imperativos de prudência estão subordinados necessariamente ao elemento a priori existente nas ações morais que são guiadas pela lei moral e toda sua estrutura. A felicidade digna, nestes termos, é pensada como um componente necessariamente ligado a estrutura da moralidade não apenas em sentido de subordinação, mas em seu sentido de existência e execução. Uma vez que sem o elemento a priori que norteia o uso das habilidades não haveria sequer a possibilidade de realização da felicidade em seu sentido pragmático. Embora Kant compreenda a felicidade enquanto sensível, neste caso a felicidade está sendo tomada como felicidade digna e, portanto, seria claramente possível conceber o conceito de nessa linha de interpretação, exemplifica-se nas palavras de Muniz:

“Se, por um lado, sabemos que estes princípios morais são dotados de certo caráter necessário e a priori; por outro, uma submissão dos fins sensíveis a estes princípios morais não pode ocorrer sem que aqueles fins sensíveis se submetam antes à uma estrutura também constituída de alguma aprioricidade, que como tal, possibilitaria a submissão dos fins sensíveis ao caráter necessário da lei.” (Muniz, 2019, p.394)

As diretrizes para a promoção serão sempre dadas pela razão, mas antes da copula entre o elemento sensível da felicidade e as determinações da lei moral a prudência em seu elemento a apriorístico de ordenamento. Este já estaria sempre subordinado a priori a lei moral, decanta esses elementos os fazendo se adequarem com maior esmero as exigências do princípio da autonomia da vontade.

Após tal exposição, podemos começar a pensar a felicidade digna com maior segurança. Sabemos agora que a mesma possui seu status garantido pela lei moral, em caráter de dependência e existência. Busquemos agora compreender seu caráter de execução, como a mesma se realiza e se sua realização é possui em sentido pragmático analisando sua passagem para a felicidade moral, sem deixarmos de levar em conta o papel da prudência neste processo.

A felicidade digna ou meritória parece comportar um paradoxo onde a realização da mesma tende a afastar-se da busca e do uso de si para sua execução. Como visto anteriormente, a felicidade não pode ser tomada como um fim para ações humanas e nem enquanto um meio, mas apenas como algo digno de esperança. No entanto, a felicidade digna busca conciliar a natureza numênica e fenomênica dos seres finitos racionais, mas algumas ações que servem a promoção da felicidade podem simplesmente estar aquém das determinações da lei moral. As ações guiadas pela felicidade digna que não geram dano a lei moral recebem o nome de ações moralmente-indiferentes, descrito por Muniz da seguinte forma:

“Pensamos que a felicidade digna é o resultado de algumas ações morais (completamente depuradas de toda motivação empírica) e de algumas ações que são moralmente indiferentes, mas que não deixam de ter uma fonte de determinação que

está no domínio da natureza. Nem todas as ações praticadas por um ser humano ao longo da vida são do primeiro tipo (ações morais) e nem todas as ações são do segundo (sensivelmente determinadas e sem envolver qualquer obrigação ou exigência), pois sabemos que isso não se verifica na prática e realizamos os dois tipos. Tendo em vista isso, pensamos que as ações do segundo tipo, que são moralmente-indiferentes, elas podem ser da competência da prudência, podem ser orientadas e orquestradas por ela, a partir de um julgamento. O intuito da prudência não é competir pelo espaço das primeiras ações, mas antes, acreditamos que quando tais ações indiferentes são orientadas sob o juízo da prudência, isso pode contribuir para o sucesso de uma felicidade digna.” (Muniz, 2019, p. 397)

O papel da prudência neste processo de julgamento das ações visando a promoção da felicidade digna, é de orientação de ações indiferentes a lei moral que podem levar o agente moral a garantia da sua felicidade. O tema da promoção da felicidade digna não é nada simples, muito menos é algo de fácil elaboração. Apesar disso, é preciso ter em mente que as ações moralmente-indiferentes estariam em alguma medida também submetidas a lei moral. Na medida que as mesmas não poderiam em hipótese alguma pleitear o espaço de lei moral. Mesmo que seu caráter de indiferença esteja presente nessas ações, seu condicionamento é necessário e a sua garantia também.

Neste ponto adentra-se no problema do sumo bem, pois Kant parece deixar claro que a realização dessa felicidade em sentido pleno se daria em um mundo inteligível e governado por um sábio criador. Em tal caso, essa felicidade não se realizaria, em princípio no mundo atual e fenomênico, mas em outro.

Não obstante, não é nenhum exagero pensarmos que uma vida prudente, no lugar de uma vida insensata, pode ser uma condição necessária (porém não suficiente) para garantir a aplicação e a promoção da moralidade neste mundo, de modo a poder garantir a felicidade, ainda que esta fosse realizada numa outra vida, para além deste mundo.

CAPÍTULO 3 - O SUMO BEM E A PASSAGEM A TEOLOGIA MORAL

3.1. O SUMO BEM COMO FIM INTEGRAL DOS SERES FINITOS RACIONAIS

O desenvolvimento do capítulo anterior trouxe alguns esclarecimentos necessários para tratar com maior rigor a questão do sumo bem. Os tópicos trazidos, em especial no segundo

capítulo, apontam três coisas importantes para continuar o percurso: 1. A felicidade em sentido de bem-aventurança tem relação direta com o sumo bem e a síntese do mundo sensível e inteligível, 2. A prudência pode nos garantir a realização da felicidade moral em sentido prático, mas não em sentido pleno e 3. O elemento porvindouro, existente no sumo bem, se realizaria sob quais aspectos no mundo inteligível e quais suas condições?

Em mãos, tem-se duas definições a respeito do conceito de felicidade e algumas distinções a partir destas definições. Como por exemplo: a felicidade moral pode ser tomada em sentido pragmático e possui certa objetividade graças aos elementos apriorísticos que a sustentam a partir da ligação com a lei moral e o sumo bem, enquanto bem-aventurança seria a finalidade deste tipo de felicidade em sentido porvindouro, já que sua realização em sentido pragmático seria ineficiente para esgotar o conceito de felicidade. Por fim, ainda persiste uma pergunta intrigante e bastante pertinente: O sumo bem se daria a partir de quais aspectos, na dimensão porvindoura, uma vez que sua possibilidade de realização sempre estará garantida?

A pretensão para encontrar tal resposta se dá primeiramente a partir da definição do conceito de sumo bem e esmiuçar seus elementos principais. O conceito de "sumo bem" é central na ética de Immanuel Kant, especificamente em sua obra "Fundamentação da Metafísica dos Costumes" (FMC) e em sua obra "Crítica da Razão Prática" (CRPr). O sumo bem refere-se ao mais elevado objetivo moral e ao estado de harmonia entre a virtude moral e a felicidade.

Kant acredita que a ética deve ser baseada em princípios racionais e universais, em vez de depender de consequências ou inclinações pessoais. Ele argumenta que o sumo bem consiste na perfeita correspondência entre dois princípios morais fundamentais: a lei moral e a busca da felicidade. O sumo bem nada mais é que a unificação destes dois princípios.

A moralidade em seu sentido cabal e a felicidade em sua aplicação concorde com a moralidade. Dispensando a questão já mencionada da distinção de natureza entre os dois princípios, pode-se dizer que o conceito de sumo bem marca a unificação necessária entre estes dois conceitos. A defesa dessa posição é feita pelo próprio Kant em diversas passagens, segue uma delas abaixo:

“Ora, na medida em que virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem em uma pessoa, mas que com isso também a felicidade, distribuída bem exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e do seu merecimento de ser feliz), constitui o **sumo bem** de um mundo sensível, assim este <sumo bem> significa o todo, o bem consumado, no qual, contudo, a virtude é sempre como condição bem supremo, porque ele não tem ulteriormente nenhuma condição acima de si, enquanto a felicidade, sem dúvida, é sempre algo agradável ao que a possui mas não algo que é por si só, absolutamente e sob todos os aspectos, bom, porém pressupõe sempre como condição a conduta legal moral.” (IBED, CRPr, p.181)

Assim, identifica-se que a ligação entre felicidade e moralidade é necessária e estaria contida precisamente no conceito de sumo bem. No entanto qual seria a natureza desta ligação? Kant, expõe que:

“Duas determinações necessariamente vinculadas em um determinado conceito têm de estar conectadas como razão e consequência, em verdade, de modo que esta unidade seja considerada como analítica (conexão lógica), ou como sintética (vinculação real), aquela segundo a lei da identidade e esta segundo a lei da causalidade.” (IBED, CRPr, p.181)

Na Analítica da “Crítica da razão prática”, Kant deixa claro que as máximas da virtude são heterogêneas em relação ao seu princípio prático supremo. Deixando claro que por meio da analítica não é possível identificar o ponto de convergência entre dois elementos diversos (felicidade e moralidade), quanto a sua espécie, que convergem ao mesmo fim (sumo bem). Sendo assim, sua vinculação entre felicidade e moralidade não poderia ser compreendida analiticamente, pois a mera análise causal destes conceitos não seria suficiente para explicar a relação entre eles que desemboca no conceito de sumo bem.

A ligação também não poderia ser inferida da experiência, pois a determinação do sumo bem possui a moralidade (causalidade livre) ligada a lei da liberdade que não pode ser oriunda da experiência, sendo que, de mesmo modo, a felicidade, embora sensível, deva estar condicionada a lei da liberdade para tornar-se digna e, portanto, geraria uma necessidade de determinação a priori. Outro ponto a salientar é os conceitos de felicidade e moralidade, presentes no sumo bem, não podem ser demonstrados de modo analítico. Pois, a mera análise de um conceito não daria necessariamente na descoberta do outro e a causalidade presente nos mesmos não daria conta de explicar a relação entre eles, portanto a relação deve ser pensada sinteticamente e dada a priori de modo praticamente necessário.

Antes de tudo, é necessário atentar-se com maior detalhe a este ponto, pois nele está expresso uma antinomia da razão prática pura, nas palavras de Kant:

“Mas, já que essa vinculação dada não pode ser pensada sinteticamente e, em verdade, como conexão da causa com o efeito, porque ela diz respeito a um bem prático, isto é, aquilo que é possível mediante uma ação. Portanto ou o apetite da felicidade tem que ser a causa motriz de máximas da virtude, ou a máxima da virtude tem que ser a causa eficiente da felicidade.” (CRPr, 1788, p.185)

A resolução é fundamental para compreendermos a chave da questão do sumo bem e seus elementos. Portanto deve-se esmiuçar tal antinomia e superá-la para então seguir adiante na investigação sobre a possibilidade de realização do sumo bem. A problemática é descrita do seguinte modo por Nodari:

“O sumo bem, enquanto objeto prático, exige a conexão entre virtude e felicidade, visto que a razão prática pura não pode admitir uma sem necessariamente admitir também a outra (CRPr, 204). Mas, porque a conexão entre virtude e felicidade não pode provir da experiência, mas tão somente da liberdade da vontade e porque os dois elementos do sumo bem são as perguntas contundentes para serem respondidas, devemos demonstrar, em primeiro lugar, a possibilidade de provar que a virtude e felicidade são, por assim dizer, consequências, ou então, fruto da observação da lei moral; segundo a possibilidade de argumentar como o sumo bem é um a priori necessário e inseparavelmente ligado à lei moral.” (Nodari, 2005, p. 130 e 131)

Kant resolve esta antinomia da razão prática levando em consideração que não é impossível ou impensável tomar a liberdade moral enquanto causalidade inteligível. Esta causalidade ao transpor-se no mundo sensível produziria no a felicidade como efeito sem necessariamente possuí-la em seu princípio. Dito de outro modo, a liberdade moral seria fruto da causalidade inteligível, (mesmo que os elementos deste tipo de causalidade sejam dados dentro dos ditames da estrutura da moralidade, o que não é a questão) seus efeitos no mundo sensível promovem a felicidade como efeito, sendo a felicidade um elemento oriundo, mesmo que indiretamente fundamentado, desta causalidade de ordem inteligível quando relacionada em outro mundo, neste caso sensível.

O ser racional como fenômeno e nùmeno é um ser de dois mundos, o mundo inteligível e o mundo sensível, enquanto tal definido enquanto *personalidade e pessoa*. O sumo bem não depende de nenhum princípio empírico e sua dedução seria transcendental. A produção deste conceito se dá de forma apriorística mediante a liberdade da vontade e suas condições de possibilidade dependem de fundamentos cognitivos a priori. Como descrito nas palavras de Nodari:

“O sumo bem não pertence mais a fundamentação da teoria moral, mas a determinação do fundamento e direção da teoria completa da consciência moral última. Em outras palavras, trata-se de afirmar que o objeto da vontade deve ser determinado pela vontade em si e não a vontade pelo objeto, pois se a vontade em si fosse determinada pelo objeto da vontade, a vontade seria condicionada pelo objeto e sua liberdade poderia ser destruída, isto é, a vontade não seria livre.” (Nodari, 2005, p. 132)

O objeto da vontade neste caso é o sumo bem e o mesmo seria determinado pela vontade em si em busca do fim último da consciência moral. A ligação necessária do sumo bem com o mundo inteligível, no que tange ao fundamento que o determina, demonstra a conexão estrita do sumo bem com o reino dos fins, terceira formulação do imperativo categórico e dada a priori. Pois, o sumo bem enquanto a relação entre felicidade e moralidade corresponde a totalidade de

todos os fins, por ser o fim último das ações humanas sejam morais ou virtuosas. Sem adentrar muito nesta questão, apenas fazendo uso do que é importante para o intento da presente dissertação, é preciso ter em mente com essas afirmações que o sumo bem tem uma serventia bastante clara para o projeto prático kantiano. O sumo bem tornar-se o eixo de ligação entre o fim condicionado no incondicionado, a ligação entre natureza e liberdade (felicidade e moralidade) e a conexão entre conhecimento teórico e prático da razão pura. Em suma, nas palavras de Nodari:

“De acordo com Kant, a unidade dos fins teóricos e moral-práticos do ser racional só pode ser pensada sob o primado do interesse da razão prática pura e desse interesse de unidade segue-se a necessidade do conceito de sumo bem, que é, na verdade uma exigência feita ao ser racional, porque no sumo bem é possível postular e constatar a unidade da natureza e liberdade, ou seja, no conceito de sumo bem.” (Nodari, 2005, p.133)

A questão em torno do reino fins foi desenvolvida no que tange a relação da razão prática com a prudência no capítulo anterior, mais precisamente em sua última seção que envolve o papel da prudência. Agora, se tem total ciência de que a felicidade moral, tida aqui em sentido pragmático, se faz possível em sua execução. No entanto não abrange a totalidade do problema da relação entre moralidade e felicidade. O sumo bem é esse outro elemento a ser investigado e sua possibilidade em ser tomado enquanto um objeto da razão pura prática nos limitou diante de uma antinomia, contudo isso já foi demonstrado que é possível.

No transcorrer desta problemática torna-se indispensável tratarmos a respeito da relação entre ética e metafísica¹. Algo que vem sendo mencionado de modo bastante subliminar e que agora requer maior atenção para que consiga-se estabelecer os pontos fundamentais que compõem o conceito de sumo bem e seus componentes. O sumo bem não pode ser o objeto da vontade que fundamenta a teoria moral kantiana, mas pode ser produzido pela liberdade da vontade. Portanto, é possível afirmar que ele é fruto da determinação do fundamento da moralidade e da teoria completa da consciência moral última. Em outras palavras, o sumo bem é o objeto necessário para vontade moral última.

A solução da antinomia da razão prática pura, referente ao sumo bem, esclarece os fatos a respeito da natureza do sumo bem e sua relação com a teoria moral. Porém precisa-se tratar dos postulados da razão prática que garantem a realização deste conceito no que tange ao mundo inteligível. Os postulados da razão prática não são objetos do conhecimento teórico, mas objetos da fé racional prática pura. A razão prática exige que se acredite não só em Deus ou na

¹ A ideia do debate entre ética e metafísica como ponto fundamental do sumo bem é retido de Düsing, em seu texto DUSING, K. art. Cit. P. 05-42.

imortalidade da alma, mas também no suprassensível, não enquanto conhecimento teórico, mas como complementação do saber e representação da relação entre moralidade e felicidade.

Identifica-se assim uma distinção entre saber e acreditar. Contudo, não haveria conflito entre esses dois conceitos, pois, para Beck (1984), não existe uma contradição entre razão e fé. Uma vez que há uma razão com dois interesses e não duas razões com interesses opostos, portanto a razão prática não busca ser contrária a nada que fora estabelecido pela razão teórica. A razão prática e teórica se distinguem por seu uso e não por sua natureza. Vale ressaltar que a fé racional é uma necessidade da razão prática e nesses termos nada tem a ver com a fé doutrinal e dogmática. Como descrito por Kant:

“Portanto, tive que suprimir o saber para obter lugar para a fé, e o dogmatismo da metafísica, isto é, o preconceito de progredir nela sem a crítica da razão pura é a verdadeira fonte de toda a sempre muito dogmática incredulidade antagonizando a moralidade.” (CRP, 1781, B30)

No concerne aos postulados da razão prática pura, eles correspondem as ideias da razão teórica, a saber, Deus e a imortalidade da alma e a liberdade. Kant, não despreza tais conceitos, mas expressa claramente que estes não são passíveis de conhecimento possível, no entanto devem ser pensados. Na Crítica da razão pura (CRP) essas ideias não possuem uma função constitutiva, mas simplesmente regulativa. Porém, na Crítica da razão prática (CRPr), tais ideias adquirem uma nova função de acordo com este uso da razão, pois sob o aspecto prático, o que era transcendente na razão especulativa torna-se imanente na prática. Kant expressa tal ideia claramente: “Mas desse modo o nosso conhecimento efetivamente ampliado pela razão prática pura, é aquilo que para a razão especulativa era transcendente é na razão prática imanente? Certamente, mas só de um ponto de vista prático” (CRPr, A240). Em outra passagem mais a frente, Kant expressa sua posição categoricamente:

“Aqui elas se tornam imanentes e constitutivas, enquanto elas são fundamentos da possibilidade de tornar efetivo o objeto necessário da razão prática pura (o sumo bem) uma vez que sem isso elas são transcendentem e são princípios meramente regulativos da razão especulativa, que não lhe impõem admitir um novo objeto para além da experiência, mas somente aproximar-se da completude de seu uso na experiência” (CRPr, 1788, A244)

Polindo melhor as lentes para tratarmos sobre os postulados da razão prática, lembrar da distinção entre saber e acreditar. Para Kant, saber significa ciência empírica, pois o mesmo limita a ciência empírica a experiência, nestes termos a metafísica não pode ser tomada enquanto conhecimento possível. Ou seja, Deus, imortalidade e liberdade não podem ser conhecidas pela

ausência de fenômenos correspondentes segundo a estrutura do conhecimento teórico. Essas ideias podem apenas ser pensadas, pois o conhecimento não constitui toda a possibilidade e realidade do ser humano. A existência é feita de seres finitos racionais, por isso não se é apenas sujeitos teóricos cognocentes, mas também um ser moralmente agente.

Neste sentido, na dialética, na parte que se refere a conceber uma extensão da razão pura, sob o aspecto prático, sem ao mesmo tempo ampliar o seu conhecimento, enquanto especulativo, Kant mostra que isso é possível. A fé racional pressupõe a dedução das categorias da Crítica da razão pura. As categorias não possuem sua fonte na experiência, mas a priori no entendimento puro. As mesmas produzem conhecimento teórico somente aplicadas a objetos empíricos, no entanto quando aplicadas a um objeto dado na razão prática pura, servem também para o pensamento determinado do suprasensível, mas somente na medida em que este pensamento for determinado meramente pelos predicados do propósito prático puro, dado a priori e à sua possibilidade.

É preciso ter em mente que na Crítica da razão pura, Kant esgota todas as possibilidades de conhecermos por meio da razão especulativa as ideias de Deus, imortalidade e liberdade colocando-as enquanto ideias transcendentais. No entanto, ainda que estas não sejam habéis para a construção do conhecimento podem ser pensadas sem que a razão entre em contradição consigo mesma. Apesar desta impossibilidade, ainda haveria aberta, para Kant, a possibilidade de provar da existência de Deus e a possibilidade da vida futura. Como esmiuçado por Nadori, a questão o desenrolar da questão se dá do seguinte modo:

“Não se trata, porém, de uma certeza lógica, mas tão somente de uma certeza moral (CRP A828/B856) Numa palavra, a fé moral não significa senão obedecer à lei moral (CRP A828/B856). Assim, a fé prática não significa e não é livre-arbítrio, mas fé racional. É o agir moral racional, e isso deve ser bem compreendido, porque, quando Kant menciona a razão prática nos postulados, ele inaugura o mundo inteligível na dimensão metafísica e isso não se chama saber, mas acreditar. Não é fé religiosa, mas fé da razão prática pura” (Kant, 1781, CRP, A263).

Em suma, a fé racional necessária a razão prática pura é uma intenção prática. A razão guiada pela necessidade conduz a fé racional em um sentido distinto do da transcendência cognoscitiva, mas buscando garantir a sua própria autonomia, sendo assim a autonomia da ciência e da moral. Kant, desde a sua Introdução a Lógica, deixa claro que as coisas da fé não são nem objetos do conhecimento empírico, nem objetos da razão teórica. A fé seria apenas proposição pura da razão, em propósito subjetivo, ou seja, prático. Sendo assim, as três ideias (Deus, Imortalidade e Liberdade) artigos da razão prática pura não podem ser conhecidos, mas podem ser considerados artigos da fé racional no sentido prático moral. Em outras palavras, a fé

racional pura, em sentido prático, é uma necessidade, pois só a razão pura seja em seu sentido teórico ou prático é a fonte de onde provém esta fé racional.

A fé racional demonstrou-se um elemento necessário para explicação da relação entre os postulados da razão prática e o sumo bem, mas para que possamos entender melhor a fé racional e o próprio sumo bem. Assim, é necessário investigar a nova definição dada por Kant, ao conceito de fé racional na teologia filosófica. A possibilidade de compreensão desta revolução conceitual só será possível se o sumo bem for compreendido como objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral, e enquanto se admite, pelo entendimento e vontade, o sumo bem, isto é, Deus, como causa suprema da natureza. Segundo Hoffe, a questão de Deus seria fundamental para compreendermos essa inovação, nas palavras dele:

“Kant executa uma revolução no modo de compreender Deus, ou seja, desenvolve um novo paradigma no modo de pensar Deus. Deus não é mais pensado em termos de um ser absoluto, mas em termos de liberdade. Quatro pontos devem ser destacados a este respeito: a) destruição da representação tradicional de Deus; b) Deus como ideal transcendental antes que ideia transcendente; c) na ética. Kant desenvolve um novo paradigma da teologia filosófica, ou seja, na razão em âmbito prático, há lugar legítimo para Deus; d) crença em Deus à base da crença moral em Deus. Assim, enquanto os dois primeiros pontos são trabalhados na CRP, o terceiro, na FMC e CRPr, e o quarto, no escrito sobre a religião. Mais especificamente sobre o terceiro ponto, na CRP, deve-se salientar que Deus, em primeiro lugar, não é objeto de um conhecimento teórico, mas de uma esperança fundada filosoficamente e, em segundo lugar, Kant prova a existência de Deus a partir do reino dos fins, ou seja, de uma união sistemática de todos os seres racionais atrás de leis comuns.” (Hoffe, 1983, P.161)

Nesta citação, Hoffe dá as indicações precisas para compreender o desenlace da questão entre fé racional, teologia moral e o sumo bem. Deus é o conceito chave para essa questão. Se por um lado, Kant deixa claro no prefácio da Crítica da razão prática que a liberdade é a condição necessária para a lei moral, enquanto *factum* da razão, Deus e imortalidade da alma, não são condições da mesma, mas somente condições para o objeto necessário de uma vontade determinada por essa lei, ou seja, o sumo bem. Esses postulados são necessidades e não apenas um dever da razão prática pura conferindo realidade imanente, em sentido prático, ao que outrora era transcendente, no sentido especulativo da razão.

Deste modo a pressuposição destes postulados (Deus e imortalidade da alma) são condições necessárias para a realização do sumo bem. Pois, como exprime Kant: “A realização do sumo bem no mundo é objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral. Nesta vontade, porém, a conformidade plena das disposições à lei moral é a condição suprema do sumo bem” (CRP, A219). Agora, resta compreender a seguinte questão segundo Nadori:

“Porque o sumo bem exige a realização do ser agente racional no mundo sensível e porque, segundo Sala, a imortalidade da pessoa constitui a condição subjetiva da finalidade adequada ao imperativo moral, devemos postular necessariamente a

importalidade da alma como tentativa para satisfazer subjetivamente o ser humano moral na busca contínua e progressiva de perfeição, cujo status não é alcançado por ser racional algum no mundo sensível, mas tão somente no mundo inteligível.” (Nadori, 2005, P. 139)

A resposta para tal encontra-se na ideia de *santidade*. A plena conformidade da vontade a lei moral é a santidade, uma perfeição da qual nenhum ente racional finito é capaz de alcançar em nenhum momento de sua existência. O conceito de santidade nada tem haver com a doutrina cristã, mas apenas plena conformidade da vontade a lei moral.

A boa vontade ou vontade de Deus é mencionada por Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos costumes* (FMC), onde esta vontade se difere da vontade dos agentes racionais finitos. No termos de Kant: “A vontade, cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade santa, absolutamente boa” (Kant, FMC, 1785, BA86). Sem remontar toda a estrutura da moralidade, pois já foi feito na segunda seção do primeiro capítulo, irá ser considerado aqui que a impossibilidade de realização dessa santidade se dá pela nossa parcela finita diante da parcela racional. O fato de se existir e ser seres racionais finitos impede de alcançar-se a realização plena da conformidade da vontade a lei moral e com isso a conformidade de seus objetos determinados a lei moral. Em outras palavras, a realização do sumo bem torna-se uma impossibilidade neste mundo devido a natureza finita da existência humana.

Diante de tal questão, emerge diante da mesma a saída dada por Kant, pois embora o ideal de santidade não seja alcançável por nenhuma criatura racional no mundo sensível, pode-se afirmar que a exigência necessária da santidade, enquanto fim último de uma consciência moral, pressupõe uma teologia moral. A partir do postulado da imortalidade da alma que exige lembrar a distinção entre pessoa e personalidade, uma sensível e outra inteligível. O sujeito cindido que reside entre dois mundos (sensível e inteligível), vê a realização dessa ligação em um horizonte que, pressupõe necessariamente, do sujeito finito a infinitude. Essa condição força-o a ultrapassar os limites da causalidade natural e guiar-se pela lei moral e sua causalidade da liberdade.

Isso acontece não simplesmente pela dimensão da agência moral, mas também pela necessidade de tornar, conforme afins, o objeto fundamentado na vontade (sumo bem) a lei moral. Dito de outro modo, a pressuposição de um mundo além do sensível garante a realização da moralidade e também a possibilidade de conformação entre o objeto necessário desta vontade determinada a lei moral.

Retomando o outro postulado (Deus), precisa-sesaber algo, quais garantias se tem da realização do sumo bem em outro mundo? É de saber que pressupor um além do sensível mantém a santidade no âmbito do possível, pois seu impedimento de realização está na dimensão finita dos sujeitos finitos racionais. No entanto, qual a sua garantia de realização? Assim, vê-se então que a imortalidade da alma nos garante a realização de um dos elementos do sumo bem, a moralidade, contudo a felicidade também compõe o conceito e seu fundamento. O postulado da existência de Deus seria a garantia de realização do sumo bem, sendo assim, garantia da felicidade que se daria neste outro mundo. Nas palavras de Kant: “A finalidade da natureza faz nascer na razão mesma a necessidade de afirmar a existência de Deus como causa da natureza” (Kant, 1781, CRP. A225-226)

A natureza é a dimensão finita e natural, embora ela possa ser deixada de lado no que tange a realização da moralidade, um elemento sensível e natural não pode ser descartado para a realização do sumo bem, a felicidade. Sem precisar, mais uma vez retomar o conceito de felicidade em sua dimensão sensível, retornando apenas o aspecto da felicidade digna, a felicidade em conformidade com a lei moral, pois esta é o que interessa para dissertação no momento. Como expresso por Kant (Kant, 1785, FMC, BA84): “O reino de Deus, ou reino dos fins, só possível em conformidade com o reino da natureza”, . Logo, tem assim um problema para a garantia de realização do sumo bem: É preciso encontrar a proporcionalidade exata entre os elementos naturais do mundo sensível e os elementos da liberdade do mundo inteligível. Neste ponto, é válido perceber a posição de Nadori:

“Por sua vez, a CRPr sustenta que a lei moral porque é santa e requer a santidade dos costumes (CRPr A231), deve exigir necessariamente a promoção e a produção do sumo bem e já que no mundo sensível a harmonia completa e perfeita entre moralidade e felicidade não pode ser alcançada, então, no reino de Deus, natureza e costumes chegam a uma harmonia, a qual é possível “[...] mediante um Autor santo que torna possível o sumo bem derivado” (CRPr, A 232). O reino de Deus garante, por conseguinte, a proporcionalidade necessária para a moralidade e felicidade se realizem. Logo, a harmonia entre moralidade e felicidade e a concordância exigida entre o reino da natureza e o reino dos costumes só é possível no mundo numenal, ou seja, a vontade pode determinar-se a promover o Sumo bem no mundo apenas se a razão for capaz de assegurar a possibilidade de pensar o melhor mundo (die best Welt), enquanto reino dos fins, capaz de reunir todas as inteligências(FMC, BA 126). Ou seja, capaz de uma união sistemática de todos seres racionais através de leis comuns, no qual reina a santidade dos costumes como arquétipo de conduta para o progresso de seres racionais em direção a ela, a santidade, mas não alcançável neste mundo, transformando-se por conseguinte, em objeto de esperança(CRPr, A232)”. (Nadori, 2005, p. 148)

O postulado da existência de Deus, garante, enquanto Autor santo, o sumo bem derivado ou sumo bem mundano, que como o nome já diz, deriva do sumo bem originário. A possibilidade de tomar o sumo bem enquanto um horizonte de realização coloca os seres diante da distinção entre origem e derivação, pois o sumo bem originário seria dado por meio da

esperança que garantiria a santidade, enquanto porvindouro, promovendo assim a bem-aventurança dentro de seu horizonte de possibilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de todo o trabalho buscamos examinar com certo detalhe os elementos que constituem a natureza da relação entre moralidade e felicidade na filosofia prática kantiana. O capítulo inicial abordou os meandros da estrutura moral kantiana e a sutileza conceitual presente no conceito de felicidade.

A felicidade mesmo possuindo sua matéria na sensibilidade ainda possui um lugar importante nas ações humanas, não como princípio das ações ou finalidade, mas em um lugar de acontecimento. A felicidade nada mais é do que um efeito da ação da causalidade da liberdade no mundo sensível. Esse efeito no mundo sensível foi explorado no segundo e terceiro capítulo através da lente antropológica e metafísica ética. Especificamente no segundo capítulo, busquei apresentar a relação intrínseca entre a felicidade e a razão prática, demonstrando como a felicidade, aparentemente dispartida da estrutura moral, ocupa um lugar de ligação necessária com a moralidade quando pensada a partir dos conselhos de prudência. A prudência ordena e norteia o diverso na experiência sensível promovendo a síntese das inclinações dando forma ao conceito de felicidade. O conceito de felicidade, quando ordenado pela prudência, seria ainda patológico(sensível), no entanto o fato de ser determinado por algumas exigências da prudência em relação com a razão prática fariam com que o conceito de felicidade esteja sempre em concordância com a lei moral. A felicidade em si não seria moral, mas respeitaria os ditames do princípio da autonomia da vontade e tornar-se-ia passível de realização em sentido pragmático.

Neste ponto do texto, verificamos que a felicidade nestes termos de subordinação torna-se digna de realização. Em seguida, o conceito de *felicidade moral*, defendido por Paul Guyer, é apresentado como um elemento possível de realização sem sentido pragmático, ou seja, no mundo sensível. Contudo, a passagem da felicidade digna para a felicidade moral precisou explorar com detalhe a relação entre a prudência e a felicidade, pois agir simplesmente de modo prudente não me garante a felicidade, mas torna-me digno de esperá-la. A questão que busquei responder é como a felicidade digna pode ser transportada em felicidade moral neste mundo. Aplicando a tese da felicidade moral de Guyer, entendemos que a felicidade digna torna-se felicidade moral através da tese da conexão sistemática entre fins.

A terceira formulação do imperativo categórico, o reino dos fins, exige do agente moral certa conduta guiada pelo respeito aos outros indivíduos como fins em si mesmos e com isso ao respeitar o outro e a mim mesmo como fim em si mesmo, devo respeitar também a exigência natural que reside em todos os seres finitos que é a busca da felicidade e o direito a promoção da mesma. Conectando de forma sistemática ou fins de promoção da minha felicidade e da felicidade alheia, sempre tendo em mente que tais fins não devam jamais ser contrários a lei moral, consigo encontrar uma felicidade moral, onde não só seria possível, mas realizável em sentido pragmático assim como a ação moral também o é.

Diante do exposto, usei Guyer para fundamentar os caminhos do segundo capítulo defendendo a posição de que a felicidade moral pode ser realizável em sentido pragmático, ou seja, neste mundo. No entanto, mesmo que a felicidade moral seja realizável em sentido pragmático a satisfação plena das ações humanas não seria satisfeita, pois essa realização é parcial. Pois, a plenitude da felicidade não seria alcançada, mas alcançaríamos a felicidade de maneira derivada ou parcial. A realização plena da felicidade pressuporia a satisfação do sumo bem, algo que exigiria uma perfeita harmonia entre felicidade e moralidade que deve exigir a pressuposição dos dois postulados da razão prática pura.

No terceiro e último capítulo, busquei utilizar Loparic como eixo fundamental da exposição, o sumo bem é a chave do capítulo e o mote seria a análise da relação entre moralidade e felicidade em sentido metafísico ético. Em outras palavras, busquei examinar o sumo bem como fim último das ações humanas buscando entender a garantia deste conceito e os elementos que demonstram a sua realização em sentido inteligível. Cheguei a conclusão de que o sumo bem

em sentido originário serviria de norte para os agentes morais e o sumo bem derivado poderia transpor-se no mundo sensível como ideia política de organização de um estado ético.

Em suma, conclui nesse trabalho que a felicidade em relação com a moralidade pode ser entendida de duas formas: 1. A felicidade moral é um elemento realizável, em sentido pragmático, este conceito é importante para os seres finitos racionais, mas que não satisfaz o sumo bem, apenas promove a não discordância entre moralidade e felicidade permitindo pensar a felicidade como efetiva de modo mediato pelos ditames da moralidade. 2. A felicidade porvindoura (Bem-aventurança) é a realização plena da felicidade a partir do sumo bem, onde a concordância perfeita entre a moralidade e a felicidade dá-se em outro mundo possível. No entanto, mesmo garantida essa felicidade em sentido porvindouro, podemos realiza-la de modo parcial no mundo sensível através do sumo bem mundano que busca a promoção do estado ético.

Sendo assim, teríamos dos conceitos de felicidade dignos de nota, a felicidade moral e a bem-aventurança. Um conceito pragmático e outro metafísico ético, cada um desempenhando um papel importante nas ações. A moral e felicidade se relacionam a partir destes conceitos e seus pontos de ligação são suficientemente mais fortes que suas dissonâncias.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1. ed. Bauru: Edipro, 2002.

ALLISON, H. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

_____. *E. Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

ALMEIDA, G. A. Crítica, Dedução, Facto da Razão. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1999.

_____. *Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis*. *The Philosophical Review*: Duke University Press, Vol. 95, No. 3, p. 393-425, Jul.1986.

BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

BECKENKAMP, Joãozinho. O lugar sistemático do conceito de liberdade na filosofia crítica kantiana. *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v.1, n.1, p.31-56, jan-jun. 2006.

BERTA RIEG SCHERER. A felicidade e a moralidade em Kant. v. 22, n. especial, p. 23–35, 16 nov. 2017.

BORGES, Maria de Lourdes. *Razão e emoção em Kant*. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 2012.

_____. *Reasons and Causes of Actions in Kant*. In: Valério Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida, Margit Ruffing (Hg.): *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Akten des zehnten Internationalen Kant-Kongresses. Berlin/New York, 2008. 63-70.

_____. *Felicidade e Beneficência em Kant*. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 30, n. 97, 2003.

BRANDT, Reinhard. *Reflexiones de la prudência en Kant*. Trad. María Xesus Vázquez Loberías. *Isegoría*. n. 30, p.7 - 40, 2004.

BRANDT, Reinhard. *The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being*. In: JACOBS, Brian e KAIN, Patrick (eds.). *Essays on Kant's Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 85-104.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*; tradução, Álvaro Cabral; Revisão técnica Valério Rhoden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

- CALOVI, Gustavo Ellwanger. A questão de Deus no contexto da filosofia moral de Kant. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 23, n. 41, maio-ago. 2016.
- CONCEIÇÃO, J.V.C. Antropologia fisiológica e a antropologia pragmática: a ideia de uma natureza humana em Kant. *Synesis*, v. 8, n. 2, p. 118-148, ago/dez. 2016.
- CUNHA, Bruno. Wolff e Kant sobre Obrigação e Lei Natural: a Rejeição do Voluntarismo Teológico na Moral. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, n. 3, p. 99-116, Set./Dez., 2015.
- CHAGAS, Flávia C. O fato da razão e o sentimento moral enquanto disposição moral do ânimo, *Studia Kantiana*, Santa Maria ,v.9 , ed.11, p. 139-161, dez. 2011.
- DEJEANNE, Solange. Felicidade e dignidade de ser feliz: o sumo bem como ideal dialético da razão prática pura, *Studia Kantiana*, Santa Maria , v.9 , ed.11, p. 56-77, dez. 2011.
- DÜSING, Klaus. Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie. In: *Kant-Studien*, 62,1971, p.5-42.
- FERRAZ, Carlos Adriano. Do juízo teleológico como propedêutica à teologia moral em Kant. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- GUYER, Paul. *Kant and the Experience of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- GUYER, Paul. *Kant on freedom, law and happiness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- GUYER, Paul. *Virtues of Freedom. Selected Essays on Kant*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- HAMM, Christian: O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant, *Studia Kantiana*, Santa Maria ,v.9 ,ed.11, p. 41-55, dez. 2011.
- HECK, N. José. O Princípio do amor-próprio em Kant. *Síntese*. Belo Horizonte, v. 26, n. 85, 1999: 165-186
- HILL, T. E. Jr. *Dignity of Practical Reason in Kant's Ethical Theory*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HOFFE, Otfried. La Revolution Kantienne de la Theologie Philosophique. In: HOFFE, Otfried; IMBACH, Ruedi (eds). Paradigmes de Theologie Philosophique. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg Suisse. 1983.

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Prática. 1788. Trad. Valerio Rohden. Ed.3. São Paulo: WMF Editora Martins fontes, 2011.

_____. Fundamentação da metafísica dos costumes. 1785. Edição bilingue, trad. por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla Discurso Editorial, 2009.

_____. Antropologia de um ponto de vista pragmático. Trad. de Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. Crítica da razão Pura. 1781. Trad. por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

KLAUDAT, André. Hedonismo e sumo bem em Kant, *Studia Kantiana*, Santa Maria , v.9 , ed.11, p. 78-95, dez. 2011.. STRAWSON, P. F. The bounds of sense. London: Methuen, 1966.

KORSGAARD, Christine M. 1986: Kant's Formula of Humanity. In: *Kant-Studien* 77 (1986). 182-202.

KRASSUSKI, Jair A. A ideia do Sumo Bem e a teoria moral kantiana. *Studia Kantiana*, Santa Maria , v.9 , ed.11, p. 162-177, dez. 2011.

LOPARIC, Zeljko. Ética e finitude. Ed. 2, rev. e ampl. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

MERCÊS MUNIZ, Luiz Gustavo. A prudência na filosofia prática de Kant. Campinas, SP : [s.n.], 2019.

NAKHNIKIAN, George. 1992: Kant's Theory of Hypothetical Imperatives. In: *Kant-Studien* 83 (1992). 21-49.

NODARI, Paul César. 2005: O sumo bem e a relação moralidade e felicidade na crítica da razão prática de Kant. *Veritas*, v.50, n.2, p. 125-153. Porto Alegre.

OLIVEIRA, Davison Schaeffer. Teologia filosófica de Kant: *prospecto e atualidade*. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 20, n. 2, p. 17-29, jul./dez. 2017.

PATON, H. J. The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1971.

- PEREZ, Daniel Omar. Antropologia Pragmática como parte da Razão Prática em sentido kantiano. Manuscrito – *Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 32, n. 2, p. 357-397, jul.-dez. 2009.
- PEREZ, Daniel Omar. O significado de natureza humana em Kant. *Kant e-Prints*, v. 5, n. 1, p. 75-87, 2010.
- GUYER, Paul.. From a Practical Point of View, in *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 340.
- REATH, Andrews 1989: Kant's Theory of Moral Sensibility. In: *Kant-Studien*. 80 (1989) 284-302.
- ROSSATTO, Noeli D. *Summum bonum: a perspectiva medieval*. *Studia Kantiana*, Santa Maria , v.9 , ed.11, p. 122-138, dez. 2011.
- ROGOZINSKI, Jacob. O dom de si: *Kant e o enigma da ética*. Trad. Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.
- SULLIVANS, R. J. *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. WOLFF, R. P. *The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Londres: Harper Publishers, 1986.
- SCHERER, Berta Rieg. A felicidade e a moralidade em Kant. *Conjectura: Filos. Educ., Caxias do Sul*, v. 22, n. especial, p. 23-35, 2017
- SCHÖNECKER, Dieter, e WOOD, Allen W. A fundamentação da metafísica dos costumes de Kant: *Um comentário introdutório*. São Paulo: Editora Loyola, 2014.
- SCHNEEWIND, J. B. A invenção da autonomia: *uma história da filosofia moral moderna*. Trad. de M. F. Lopes. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2001.
- SINGER, Marcus G. On Duties to Oneself. *Ethics*, Vol. 69, No. 3 (Apr., 1959), pp. 202-205
- TERRA, Ricardo. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.
- TORRES, João Carlos B. *Ética e Felicidade*. Notas para uma revisão reconstrutiva da doutrina kantiana do sumo bem , *Studia Kantiana*, Santa Maria, v.10, n.13, p. 91-120, dez. 2012.

WILSON, Holly L. Kant's pragmatic anthropology: *it's origin, meaning, and critical significance*.

Albany: State University of New York Press, 2006.

HOFFE, Otfried. La Revolution Kantienne de la Theologie Philosophique. In: HOFFE, Otfried: IMBACH, Ruedi (eds). *Paradigmes de Theologie Philosophique*. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg Suisse. 1983.